

بيير دو كاسيه

الفلسفات الكبرى

اشراف

كمال يوسف الحاج

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

ترجمة

جورج يونس

مجاز في الفلسفة

منشورات عويكات

بيروت - بكاريس

www.mngool.com

جميع حقوق الطبعة العربية في العالم محفوظة لدار
منشورات عويدات
بيروت - باريس
بموجب اتفاق خاص مع المطبوعات الجامعية الفرنسية
Presses Universitaires de France

الطبعة الثالثة ١٩٨٣

المقدمة

مهما بدت الفلسفات الكبرى بعيدة عنا فهي ، دائماً ؟
قريبة من طبيعتنا البشرية ، تستجيب لميل جارف فينا : اننا
نشعر ، منذ الطفولة ، بالحاجة الى تفسير الكون ؛ وما تاريخ
كل فلسفة ، ما نشأتها وتجدها سوى رسم صورة للعالم
نرى فيها كيف تأتلف الاشياء فينا ، وفيما يحيط بنا .
أما الانسان فانه لا يُعرض ابدأ عن تشوقه للمعرفة .
فعقله ، بالرغم من كونه مكبلاً بمقتضيات العمل ،
ومستغرقاً يومياً في الحياة المادية ، لا يكف عن متابعة
القيام باستقصاء شخصي لمعضلي العالم والمصير ، استقصاء
صامت بفرض نتائج ، دون غيرها ، في هنيهات الهدوء
او التجرد ، كيقينات ، كحقائق باطنية هي ثمرة تأمل
عميق . وهكذا يظهر عمل الغريزة الفلسفية الخفي ، عامل
كل تقدم عقلي .
وهذا النوع من الفضول السامي ، الذي يرتبط غالباً

بالشعور الديني ، هو القدرة المميزة لجنسنا البشري . فهو ينطوي على سر كل حياة روحية ، وفيه تكمن العبقريّة العميقة لكل مخلوق بشري ، واول وآخر مطمع لهذا المخلوق ، مهما بلغ تواضع هذا المطمع .

وما الفيلسوف سوى ذلك الرجل الذي اتضحت امام عينيه هذه الحاجة الاولية التي نشعر بها جميعنا شعوراً غامضاً . وما وثبة فكره الا استجابة لرغبتنا هذه اذ اننا ننتظر دائماً ادلة جديدة تجلو مصيرنا . وما الفلسفة سوى محاولة تتجدد ابدأً ، محاولة رجل يسعى الى ان يكشف عن حقيقته في هذا الكون .

لقد كان العلم ، في مختلف مراحلها ، والاختبار ، في مختلف اشكاله — من الحيراف حتى الدين — نقطة انطلاق هذه المباشرة . فهما يعرضان صورة عالم يتطلب التفسير : عالم مادي وعالم روحي . ويأتي الفيلسوف بفضوله ، وحيه لليقين العقلي ، وميله الى الكمال الخلفي ، فيتضح فيه وحده ، وبه وحده ، ما اعجز عصرأ باكماله ، وربما مدنية باجمعها ، الا وهو الحاجة الى ان نرى بوضوح ما يحول في أعماقنا وبين ظهرانينا .

وهكذا تطرح علينا مجموعة اسئلة ازلية : من انا ؟ كيف استطيع ان اميز نفسي عما يحيط بي ؟ ماذا اعرف ؟

ما علاقتي بمجموع الاشياء، وما علاقة الاشياء فيما بينها ؟
اي عقل سليم ينسق هذه العلاقات ؟ ما هي واجباتي وما
هو مصيري ؟

وليس جواب كل فيلسوف مجرد رد فعل منطقي بحث
لنظريات سابقه ، انه يبرز دائماً مناخاً شخصياً .
فالفيلسوف يوجز عصره ، لكن فكرته لا تنحصر في هذا
العصر . انها استباق للمستقبل اكثر منها تأويل للحاضر .
لقد اصبحت تؤلف جزءاً من المستقبل لانها تسهم مباشرة
في بنائه .

وتفترض كل فلسفة ، في الواقع ، فتحاً للمجهول ،
وسيطرة على القدر . وبهذا النوع من التفكير يتخطى
الانسان ، بلا شك ، حدود يقينه المباشرة . اذ ان ما يجعل
لتأملاتنا العقلية عظمتها وخطورتها هو انها تفرض على
العقل ، مهما كان هزيباً في خطواته الاولى ، جهداً لا
يتناسب مع المعلومات المتوافرة لديه .

وامام اتساع رقعة الاسئلة يظهر الاختبار الانساني ،
مهما قدرنا تنوعه ، ويظهر العلم ايضاً ناقصين نقصاً هائلاً .
ولا تُردم الهوة القائمة بين ما اكتشف وبين ما هو في طريق
الاكتشاف الا بواسطة مجهود خارق تقوم به الخيلة
النظرية ، وبواسطة خلق افكار جديدة توجه كل تقدمات

المعرفة والعمل .

ان منظر اولئك المفكرين الاول المعتمدين على عبقريتهم فقط لاستجلاء مفاهيم واضحة عن الزمان والفضاء والعدد وطبيعة الاشياء ، لمؤثر حقاً بالنسبة لينا نحن المحدثين الحاصلين على بعض الحقائق الاختبارية . فالانسان لا يبدو عظيماً البتة بقدر ما يبدو في هذا التفاوت القائم بين سعة رغبته في المعرفة وضآلة يقينيته الاولى . ان تناقضاً كهذا باق ابدأ ، فما نعرفه سيبقى دائماً تافهاً امام مجرد تشوقنا للمعرفة . لكن الفلسفة الحقيقية ترفع من قدرنا في هذا التفاوت بالذات : انها تستحث جميع قوانا الباطنة .

وما حب الفلسفة سوى اتباع هذا النوع من التخطي والقبول بما في اية محاولة مماثلة من جراءة وفضل . وما التعرف الى الفلاسفة وادراك مزاياهم وحيرتهم سوى تمرس بفضائلهم وتسام بفضل الاقتداء بهم .
اننا بالنسبة الى هؤلاء الرجال والى ما تبيّنوه اشبه بالطفل الذي تحاول مخيلته المتوترة تصور عالم الرجل البالغ .

وان نحن عدنا الى اتباع طريق الحقائق الاولى فلكي نجد ، بلا شك ، معارف أخرى ، ونكشف آفاقاً أخرى ؛

ولهذا سنخضع ايضاً ، في هذا المؤلف الجديد ، للمعلمين
الراجلين .

فافكارهم نداءات سيتجاوب صداها دائماً بيننا .
انها الاصل الوحيد لعلومنا وفضائلنا . ومصير هذه
العلوم والفضائل وقف ، كله ، على هذه الجرأة الاولى ،
على هذه الرغبة الجديدة في الادراك والاقدام ، التي
تتجلى في الفن الرائع ، فن التساؤل الحر يمارسه الانسان
وسط ما يحف به من اسرار .

الفصل الأول

الاصول

سر الاصول ومعناها - التفسيرات
الخرافية - الخيال المجرد في الهند - الفكر
الصيني والواقع الحسي

يجب الا ننظر ، في فجر المعرفة ، ان نصادف افكاراً
واضحة وخواطر مميزة محددة . فجميع الصور الاولى
عن العالم غارقة في جو من التصوف او السحر : فالفكرة
التي تحاول اول تفسير للكون تبدو وكأنها اقرب الى عالم
الاحلام منها الى عالم الواقع .

ومع ذلك فان هذه الميزة التي تبدو لنا غير واقعية
تخفي فاعلية عميقة نافذة هي فاعلية الخيلة الانسانية التي
تحملنا على الاعتقاد بانها تتلصص ، خلال اجيال من
الاحلام ، طريقاً للخروج من الغامض الى الواضح .
انها تُفرد بعض عناصر الغموض الاول ، ثم تجمعها كي

تحصل على صورة قد لا تكون اصفى ، ولكنها ، هذه المرة ، اكثر وعياً وخضوعاً للارادة .

هكذا وُلدت^(١) الخرافات التي كانت تسرد ، بصورة اسطورية ، جميع الحوادث والاختبارات التي اثرت في نفسية الاولين . لقد كانوا ، مثلاً ، يستخدمون السلالة البشرية لوصف تعاقب الآلهة او العوالم ، حسب التقاليد الدينية . وكان البذار والحصاد كذلك يشرحان موت الانسان وانبعاثه في ربيع الهي .

هذه كانت المحاولات الاولى لكل وفلسفة . اما دور التفكير الشخصي فكان يمر غير منظور في غمرة هذا الجهد الجماعي . وهكذا اكتفى الفكر ، مدة طويلة ، بتأويل يشرح الخرافة التي كانت بمثابة « اطار عميق » تتتابع فيه حياة الفكر كلها . ورغم هذا فقد اخذت الخرافات تتباين فيما بينها رويداً رويداً : فتكاثرها المتنوع في الشعب الواحد ، واختلافها الواضح فيما بين الشعوب التي كانت الهجرات والفتوحات تضعها وجهاً لوجه ، قد جعلت الاولين يشعرون بكل نواقص هذه الروايات . ولذا ارادوا ان ينسقوا المستوى الحقيقي للتقاليد الدينية في قالب اكثر تماسكاً ، ووجدوا مثال هذا التنسيق ووجهه

(١) خلال آلاف السنين وحتى حوالي القرن السادس قبل المسيح .

في المهن والتقنيات الاقرب الى اليقين، اي في مهن المادة وتقنياتها . فولادة الفلسفة اذن وثيقة الصلة باصل علومنا . وفي الوقت الذي تم فيه ، عند الشعوب الآرية ، هذا الانتقال من الفكرة الخرافية الى الفكرة العقلية البحت والى الفلسفة ، تمت اختبارات فاصلة ما فتئت تسيطر حتى الآن على جميع عادات الغرب الفكرية : وهذا يتضح في التباين القائم بين فلسفات الغرب وفلسفات الشرق الاقصى . ففلاسفة الغرب يعتمدون على الوعي والارادة وعلى اختبار الفاعلية الانسانية . بينما ينصرف مفكرو الهند دائماً ، على ما يبدو ، الى ابراز حالاتنا النفسية اللاواعية ، وكل ما لا يدخل في نطاق العمل . اذ ان طبيعة الهند ومجتمعها يلاشيان الانسان ويخطانه ويبتلعانه . فالقبلية وسلطة البراهمة الاخلاقية والدينية تسيطران على الفرد سيطرة مرهقة . فلا يستطيع الهندي ، حتى بالموت ، ان يتخلص من هذا العالم المقل ، لان على الانفس ان تعود اليه بالتناسخ : انه اعتقاد راسخ ويقين دني هائل يسيطران على المجتمع والفلسفة الهندية . والامل الوحيد للخلاص من هذا العالم هو الانعتاق من الذات ، وذلك بالزهد ، وبالكفر بالعالم ، وبالاختطاف . وهذا الانعتاق الذي ينشده الانسان بكليته ، والذي يحاول

الزهد الوصول اليه ، اكتشفه الفيلسوف بطريقة عفوية .
وهنا تتضح عبقرية الهند النظرية : فوثبة الفيلسوف ،
وقد حُرم هذه الصور الواضحة التي يقدمها العمل
للغربيين ، وُحرم تناقض الارادات الحر ، هي ، حسب
تعايرنا اللغوية ، وثبة عفوية تكاد تكون لاواعية . ومع
ذلك فتأكيدها الغريزية ارتقاء حقيقي نحو المجهول :
نُها تتغلغل في اعماق الاشياء ، وتفصل بين الكائن
ومظاهره ، وتنقب في اعماق هذا الكائن .

ان الثقة المسيرة بالكاهن تؤكد ، بادىء ذي بدء ،
الفاعلية الفريدة التي يتمتع بها عمله الديني ؛ انها تركز على
الكلمة السحرية او الطقسية للذبيحة قيمة الوجود بكاملها :
ان مفهوم الالهية القصوى يتدفق من هذا التكاثف
النفسي . والبرهني يرقى الى الالهية بعمل غريزي
تجريدي تتأكد فيه ارادة السيطرة .

غير ان الزهد يملك ، هو ايضاً ، هذه السلطة الخفية .
فهو ، في تعبيره عن رفضه ، يبلغ اعماق الاشياء اي تأكيد
العدم الالهي الذي يحرق الفرد .

هاتان هما الموجتان الشاسعتان للتجريد الفلسفي والديني
اللتان حملتا النفس الهندية نحو معرفة الكائن .

اما الشعراء الفلاسفة مؤلفو الاوبانيشاد (حوالى سنة

٦٠٠ قبل المسيح) فانهم ينشدون، في تقليد البرهمية، مبدأ الكون والجوهر الواحد الكلي، وقد وجدوا الوحدة في اعماقنا. فالنفس بنظرهم، كانت اولا النفس المحي (L'âtman) ثم رأوا فيها بعدئذ اعمق ما في نفس كل واحد منا، وجوهر كل شيء. وذات المبدأ العام والالهي لكل كائن وللعالم. واذا سألنا البرهمي: «ما هو الالهي؟» اجاب «انه نفسك المحي (âtman) الذي هو في كل شيء».

ان هذه الثقة، وهذا الانطلاق نحو الكائن، نحو المطلق، شعور بالتام الالهي الذي يتغلغل في النخبة الدينية المسيطرة. وستجد هذه الثقة امامها، ومن ثم في اعماقها، بداهة لا تقل فضلا هي بداهة الزهد.

وسيفير مذهب الجينية^(١) وخاصة مذهب البوذية مجرى الفلسفة.

(١) ابتدع هذا المذهب فاردامانا Vardhamana (المولود حوالي سنة ٦٠٠ ق.م) وقد تابع عادات النيكرانتاس Nigranthas المعروفون بانهم «دون رابطة» والذين هم، بدورهم، اتباع لبارسفا Parçva (في القرن الثامن ق.م). ويؤكد مذهب الجينية ان الخلاص يكون في الامتناع عن الاهواء، وبشكل عام، في الاعراض عن كل اهتمام بالمعطيات الحسية.

ولد غوتاما سيد هارتا ، الذي سيصبح فيما بعد بوذا
اي النوراني ، حوالي سنة ٥٦٠ ق . م . وكان ينتمي الى
طبقة النبلاء الخاضعة للبراهمة . ولم تكن حياته ومذهبه
وحلمه سوى تأمل في الألم العام . وأصل الألم ، بنظره ،
هو الرغبة في الحياة . فعلى ان نتخلص من الوجود
بانكاره . كل شيء هو مجرد مظاهر ، وما قوة هذه
المظاهر الا في «الرباط» الذي نضعه فيها . ويكون التحرر
من العالم بان نرى جيداً لاهقيقته التامة . وتصبح الفلسفة
بعد ذلك تأملاً في البوذية اي معرفة لاحقيقة الاشياء معرفة
تبلغ اوج العمق والدقة والتنوع ، ومن ثم معرفة السبيل ذاته
الذي يبرهن على هذه اللاحقيقة . فعلى ثقة البراهمة اذن ،
امام هذه الانكارات المدهشة ، ان تناضل كي توطد
اركان وجودها . لكن هذا لا يعني ان تتناقض الحجاج
كما في الغرب ، بل ان ينسجم الكائن بكيته مع القيمة
الالهية للاشياء . وهكذا تنفتح المذاهب على اضدادها
دون ان تنحل . وستجد الفلسفة الهندية بعد الآن ، في
ذاتها . ما لا تستطيع ان تجده في حراف الانسان وفاعليته
ومناقشاته : انها تحال ذاتها وتتقدم ، وهي تعيش
انفساماتها الخاصة وماضيها الخاص . وهكذا تنتهي الى
بناء فلسفة اغنى واعمق من كل فلسفات الغرب ، كيف لا

ولديها شاكتوها وسوفسطاويوها ونقدتها وجدّليوها
وبنّاؤو مذاهبها .

وبفضل هذا التطور توصلت النخبة البرهمية ، من
جديد ، وبشكل نظري ، الى السيطرة على الميدان الذي
اكتسحه تبشير بوذا بالمساواة . ولكثرة ما تناقش البراهمة
في الهرطقة وعّوا بعض العقائد البوذية ، وتمثلوا كل
حداقة الفلاسفة البوذيين المنطقية ودقتهم . وما فلسفة
اسفاغوزا Acvaghosa ، البرهمي المولد والنشأة ، والذي
ما لبث ان اعتنق المذهب البوذي في القرن الاول للمسيح ،
سوى مثال واضح على تأليف كهذا . ثم اتى المذهب البرهمي ،
على اثر نقد ناكارجونا Nagarjuna الرائع (في القرن
الثاني للمسيح) وعلى اثر مثالية اسانكا Asanga وفاسوبندو
Vasubandhu البوذية (في القرن الرابع للمسيح) ، بمبدأ
تركيب سام وذلك بواسطة الفيدانتا (التي كان سانكارا
Çankara شارحها الرئيسي) .

هذا هو تيار التفكير النظري الجارف الذي حمل مفكري
الهند نحو الماورائيات ، بدلا من ان ينطلقوا بانفسهم الى
ذلك . وتعبّر عن هذه الوثبة مذاهب فلسفية ستة يرجع
عندها الى الاجيال القديمة جداً ، وما زال ورثتها
موجودين حتى ايامنا هذه .

ان خصب الفكر الهندي وعمقه وما فيه من وجوه شبه غربية احيانا بفلسفات الغرب ، تدل على دعوة في نفس الانسان قوية وعفوية لدرجة ان باستطاعتها ان تدعي انها مستقلة تقريباً عن عجز الاداة العقلية وتقلباتها . يبدو الفكر الهندي متجهاً ، بطبيعته ، ناحية البحث النظري المطلق الذي يفوق قدرة الانسان ، البحث في الوجود بمعناه الشامل . بينما نجد في الفكر الصيني عقريّة حقيقية لتكييف الانسان ، متجهة ناحية الاخلاق ، وناحية تذوق واقعي للاشياء . واذا كانت الصين قد عرفت تجريبية الحِرَاف الضرورية لواقع الحياة ، فالحكيم الصيني قد احتقر ، دون تردد ، جميع ابحاثها المادية كي يقوم ببناء فلسفته . فالعمل التقني الوحيد الاساسي ، في هذا الخضم البشري ، متعلق بالحياة الاجتماعية . فالتهذيب واکرام الاموات هما التعبير الحي عن هذه الرابطة الطبيعية العفوية القائمة بين التنظيم الاجتماعي ومعنى الما وراء . ان احترام التنوع بدء الفضيلة . وشعب الصين هو الشعب الوحيد الذي يمكن لكونفوشيوس Confucius ، فيلسوف الادارة البشرية الوضعية الصالحة ، ان يُعتبر فيه كمؤسس دين .

ومع ذلك فالحكمة الصينية لا تنتهي الى دناءة منفعية؛

ان لها دائماً خلفية صوفية : فلاوتسو Lao - Tseu بطل
الزهفد والسائح نحو المطلق لا يغيب ابداً عن شعب
كونفوشيوس . وقد عرف هذا الشعب كيف يحول
الخرافة الى حكمة اجتماعية وسياسية حقيقية ، والى سحر
للطبيعة والاعداد . فالكل يتجه نحو تنوع الصفة ، فالين
Yin واليانغ Yang رمزا للتناقض والاشترك بين الذكر
والانثى ، ينسقان كل شيء ازواجاً ، ويؤلفان هما الزوجين
الاعليين ، ويرمزان ، بتشابكهما في الصور الكهانية ، الى
التاو Tao الذي هو بداهة النظام والكلية

وكما ان اللغة الصينية توضح فاعلية الرموز ، فان على
كل تعبير ان يرسم ، اي ان يستحث الفكرة او يحققها ،
لا ان يأتي على ذكرها فقط . وهكذا يمثل التاو Tao والين
Yin واليانغ Yang حكمة الواقع الحسي ، التي تركز
بكليتها على ملاءمة عميقة بين النظام الانساني والنظام
الطبيعي ، وتحقق ، على طريقتها الخاصة ، امل كل فلسفة .
وهكذا تكون الصين قد خلقت ، كما خلقت الهند ،
اشكالا من الحكمة ، ومثلا اعلى للعقل . أما النهج العلمي
العام فقد كان امر خلقه منوطاً بالاغريق ، فهم وحدهم
استطاعوا ان يدركوا ، وارادوا ان يحققوا هذا التوازن
الكامل الذي ما زال مورداً لنا حتى الآن ، هذا التوازن

بين عبقرية التجريد التي قدمت عنها الهند امثلة عديدة ،
وبين دقة الواقعية الملموسة والتشوق الى معرفة الواقع
الذين تمثلهما دائماً حكمة الشعب الصيني الاخلاقية .

الفصل الثاني

الفلسفة اليونانية

من الحرافة الى الفلسفة

تكون الشعب اليوناني - ابحاث الايونيين
والفيثاغوريين الاول - اكتشاف الاليلين
للوجود العقلي : برمنيدس وزينون - النفخة
العلمية عند امبيدوقليس وانكساغوراس
والاطباء - مذهب لوسيبيوس وديموقريطس
الذري - فن السوفسطائيين وولادة المذهب
الانساني

رغم عذوبة المناخ وصفاء النور ووضوح أطر اليونان
الطبيعية فان الشعوب الاولى التي عاشت فوق ارضها لم
تكن تمتاز كثيراً عن سكان بولنيزيا وافريقيا الغربية
المتوحشين . بيد ان الاجناس البشرية التي تغلغت ، لحسن
الحظ ، الواحد بعد الآخر ، في شبه جزيرة اليونان وفي
ملحقاتها ، كانت متنوعة مختلفة . واضطرت هذه الجماعات ،
ازاء الهجرة والاحتكاك على مختلف انواعهما ، ان تقابل ،

دون هواده ، بين جميع معتقداتها . فخسرت الخرافات
بذلك من ميدان سيطرتها . ثم نشأت زراعات زراعية
خطيرة بين اصحاب الاراضي والفلاحين كانت حافزاً
لبحث فردي عن العدالة، بحث عن الوضوح العقلي وعن
النظام كما عند هوميروس وخاصة عند هيزيود (منتصف
القرن التاسع قبل المسيح) . وهناك في المدن البحرية ،
على شواطئ آسيا الصغرى ، كمدينة ملطية مثلاً، سينفتح
العقل على وقائع الطبيعة .

وقد ساعدت تلك الحياة السعيدة ، ولكن المليئة
بالمفاجآت، رشاقة عقلية الا يونيين وفضولها على الازدهار،
أضف الى ذلك تلك الثروة المركزة على دعائم التجارة
وذلك الاهتمام الذي كانوا يولونه لآعمال البحر . ولكن لم
يلبث هؤلاء الا يونيون ان تحرروا بسرعة من ترهات
آسيا ، هذه الترهات التي استطاعوا ان يقابلوا فيما بينها
كما يقابلون بين اخلاق وفنون المصريين والفينيقيين
والكلدانيين .

والطابع المميز او بالاحرى ميزة عبقرية فلاسفة ملطية
كانت في انهم طبقوا هذا الفضول الشامل على ظاهرات
العالم الخارجي : هذه الظاهرات التي هي اكثر اهمية بنظر
شعب من البحارة والتي تؤثر في مخيلته اكثر من غيرها .

لقد كان هؤلاء شراحاً مبسّطين يستعملون في شروحهم اصطلاحات مصر وبلاد ما بين النهرين وفنون اليونان الآلية . ولكنهم ، بمعنى آخر ، قلبوا طريقة الشرح رأساً على عقب لانهم طبقوا ، وللمرة الاولى ، صوراً مستقاة من الفنون او الملاحظة المباشرة ، طبقوها على تخيلهم للسماء وحوادثها .

اما طاليس ، من ملطية ، فيعتقد بان الماء - ويفهم بالماء ، على الأرجح ، سعة البحر والحياة التي تنحدر منه - هو الشيء الذي منه تكوّن العالم . ثم استأنف اناكسياندريس ، مفكر المدرسة الايونية الكبير ، حوالي منتصف القرن السادس ق . م . ، استأنف من جديد الخوض في مشكلة طبيعة الاشياء ، وهو يعتقد بان الجوهر الاولي هو اللامتناهي - ونفهم اللامتناهي على انه اما ذاك الذي يميّز الخواء (Chaos) الاصلي الذي رسمته جميع مذاهب تكوين الخنوقات الاولى - واما ذاك الذي يجعل « اللامحدود » في الكبير مضاداً لحدود عالمنا .

وكان اناكسيا ندريس يتصور الارض كساق عمود على احسن ما يكون من التوازن ؛ نسبة ارتفاعها الى عرضها كنسبة واحد الى ثلاثة ، نحتل منها نحن الشقة العليا . وهذه الارض تحفظ نفسها في توازن وبدون ادنى

دعامة وتبقى في مكانها لسبب بسيط هو انها على مسافة متساوية من كل شيء في وسط الفضاء الذي يحيط بها . والنجوم دوائر او اسطوانات مسطحة شبيهة بدواليب عجلة خالية من الاشعة (جمع شعاع وهو الخشبة التي تصل منتصف الدولاب باطرافه) ، واما داخل هذه الاسطوانات فملوء بالنار المغلفة بلبد من الهواء المضغوط ، وهناك مجار او قنوات مركزة في متن الدولاب تخرج منها النار الداخلية ، وهكذا باستطاعتنا ان نشرح (بواسطة سد المجاري او دوران الدولاب) جميع انخسافات الضوء التي تتعرض لها النجوم بما في ذلك ادوار القمر^(١) .

اما انكسيانس ، خليفة اناكسياندرس في مدرسة ملطية ، فهو اضعف من ان يسمو الى قوة سلفه النظرية . وفيما عدا ذلك فان كل اثر لفيزياء المدرسة الايونية قد توارى ، كما يبدو ، بسبب تهديم ملطية واخضاع ايونيا للاعاجم . اما العقلية العلمية والعقلية الفلسفية فانهما

(١) ويرافق هذه النظرية الآلية والعقلية عن العالم عند اناكسياندرس تخطيط غريب للتطور الحيواني ابتداء بالحيوانات المتحدرة من البحر تحت تأثير الحرارة الشمسية ، ويضاف الى ذلك نظرة واضحة عن دورة الاشياء .

والجدير بالذكر ان هذه النظرة هي اول فكرة عن القانون الطبيعي .

سثمونان في مكان آخر : في ايطاليا الجنوبية وفي سيسيليا حيث بُنيت المستعمرات المزدهرة ، مستعمرات المملكة اليونانية العظمى . وما فيثاغور واكسانوفان ، قطبا الفلسفة في مملكة اليونان العظمى ، سوى لاجئين ايونيين .

عاش فيثاغور ، الذي يُرجح ان يكون شخصية اسطورية ، ما بين سنة ٥٨٢ و ٥٠٠ ق . م . ويقال انه ولد في ساموس ، ومذهبه ، كالمذهب الاورفي ، وككل ديانات الهند ، وكديانات اخرى صوفية ، ينحصر في السعي لتخليص الانسان من « عجلة الحياة » بواسطة بعض « التطهرات » . بيد ان اعظم تطهر هو ، بنظر اتباعه ومعتنقي عقيدته ، العلم المجرد عن الغرض . والرجل الذي نذر نفسه لهذا العلم هو الفيلسوف الذي تخلص بطريقة انجع من « عجلة الحياة » هذه . والى جانب هذا كان درس ميزات الاعداد ، درساً عميقاً ، مرتبطاً اشد الارتباط بهذا التصوّف العميق .

والعدد ، بنظر الفيثاغوريين ، لا يتناسب في شيء مع نظرتنا الرمزية والنظرية . انه يُعتبر كعنصر عام يدخل في تركيب جميع الاشياء : انه يدل ، في كل مكان ، كما في مجموعة الاجرام السماوية ، على الشكل المؤلف من نقط وعلى النظام الذي تتجمع بموجبه هذه النقط لكي تؤلف

هذا الشكل . وتدل هذه القيمة التي أعطيت للعدد وللعلاقات كوسائل لشرح العالم ، تدل على تقدم حاسم في تاريخ الفلسفة والعلم . بيد ان دستور الفيثاغوريين : « الاشياء هي اعداد » كان لا يزال ، لسوء الحظ ، غارقاً في بحر الاستعارة والتشبيه ولذا ستتناقض الصورة التي تحمل فكرة الرياضيين المجردة مع تقدم الرياضيات ^(١) .

وصراع كهذا قائم بين عادات مخيلتنا وبين مظهر الابتكارات العلمية الأخاذ نشب ، حتى فيما بيننا ايضاً ، عند كل منعطف من منعطفات المعرفة . وكان هذا سبباً في بلبله الفيثاغوريين الذين وصفوا « بغير عقلي » كل ما لم

(١) وبالواقع فان هذا العدد الذي هو بمثابة نقطة مادية ذات امتداد والذي هو العنصر المؤلف لجميع الاجسام ، هو ايضاً الجزء المؤلف للصور الهندسية . فخطان هندسيان هما فيما بينهما كمدين كاملين : عدد النقاط الذي هو الخط الاول وعدد النقاط الذي هو الخط الثاني . غير ان هذا التصور بواسطة نسبة بسيطة هو مستحيل بين وتر الزاوية القائمة في مثلث متساوي الضلعين والضلع ، وذلك بموجب العلاقة المشهورة او بالاحرى التي اكتشفها الفيثاغوريون . فالحساب الصحيح يدخل ، في الحقيقة ، الجذر المربع للعدد اثنين الذي يقال بانه كمية غير عقلية لانه لا يمكن تفسيره بنسبة عددين كاملين . وهكذا تلاشي النظرية المسماة بنظرية فيثاغور المبدأ ذاته الخاص بالقياس الفيثاغوري الذي يتناول جميع الاشياء بواسطة العدد .

يكن يخضع للعلاقات البسيطة بين الاعداد التي هي منبع الانسجام اي الحكمة . وبينما وجد الفيثاغوريون ان القانون الاسمي هو الانسجام : الانسجام بين نظريات متضادة تؤلف مذهباً من المتناقضات كالبرد والحار والنهار والليل مثلاً ، وجد هيراقليطس في جميع المتناقضات صورة تناقض واحد : تناقض بين الاستمرار (او الوحدة) وبين التغير (او الانشقاق) . وزبدة فكرة هيراقليطس هي ان الانسجام ليس مجرد نسبة عددية ولكنه ملائمة القوى المتناقضة .

اما اكسانوفان ، الذي هاجر من قولوفون الى ايطاليا ، فقد واصل النقد الذي وجهه فلاسفة ملطية الى الخرافات ؛ وقد رفض ، الى جانب ذلك ، وبصورة خاصة ، دين هوميروس وجابهه بنظرة حكيمة عن الله الواحد ، العقلي ، الثابت وبهذا اتبأنا بمثل اعلى جديد سيحمله الينا برمنيدس والايليون .

ويعتقد برمنيدس ، الذي كان حوالي سنة ٤٧٥ ق.م . مشرع مدينة ايليا ، مستعمرة ايطاليا اليونانية ، يعتقد بان عمل الفكر اُحرر لا ينحصر في الاكتفاء بالرموز التي تتخذها ، بل ، بالعكس ، في نقد هذه الرموز نقداً جذرياً . وبنظره ان الابحاث التي كانت تستهدف المبدأ الذي منه

تتألف الاشياء ، على طريقة الايونيين ، هي فاسدة من اصلها : وهذا مرده ، ليس لكون الباحثين قد لاحظوا بطريقة خاطئة ، بل لأنهم كانوا مضطرين لان يفكروا بطريقة خاطئة ، ومبدأهم ، يجب ان يكون في الحقيقة ، شيئاً ما اولاً (اللامتناهي مثلاً) وعليه من ثم ان يكون شيئاً آخر (هواء ، ناراً او ماء مثلاً) . غير ان تعاقب هذه التأكيدات مناف ، كما سيقول الرياضيون ، لتماسك تفكيرنا : فليس باستطاعة شيء ما ان يكون هذا الشيء او ذاك حسب متطلبات الشرح ، انه اما موجود او غير موجود ؛ ولذا فالفكرة اليونانية حَرَبِيَّةٌ بالرفض لانها تنكث المبدأ الاول للبحث عن كل حقيقة الا وهو مبدأ الذاتية Principe d'identité .

واذا كان هتك ستر مبدأ الذاتية يحمل في طياته التناقض فان السبيل الوحيد للوصول الى الحقيقة هو ان 'نثبت الذاتية الخالصة بالبساطة والكمال الذين تحتويهما . والخيلة النظرية عند برميندس لا تفصل الوجود الواحد الثابت الكامل عن الصورة الهندسية التي تلائمه . والحقيقة الوحيدة التي باستطاعتها ان تكون مادة للفكر اي باستطاعتها ان تكون موجودة حسب المعنى الحصري لكلمة وجود ، هي فلك محدود له وزنه في مختلف الجهات ، اذ يبدو ان

باستطاعته وحده ان يسد حاجات جميع مستلزمات
 الوجود المنطقي الكامل : هذه المستلزمات هي : ان
 يكون ، اي الفلك ، غير مخلوق ، ان يكون غير قابل
 للدمار ، ان يكون ثابتاً غير متحرك وان يكون ، اخيراً ،
 محدوداً . وبرميندس واع تمام الوعي هذا التصديق وهذا
 الانسلاخ الذين يطلبهما من الانسان ، ولكنه اذا اجبر
 الفرد على الاقلاع عن المعقول العام فليس ليرميه في احضان
 صوفية غامضة ولكن ليبي الخطوات الاولى للتحرر العقلي .
 ومنذ البدء كان على هذا المذهب الايلي ان يدافع عن
 نفسه بضراوة ضد هجمات الفلاسفة والمعقول العام ، هذا
 المثل الاعلى الجديد ، مثل الكمال المنطقي . وهذا جُلُّ ما
 قام به زينون حوالي منتصف القرن الخامس ق . م .
 فحججه تهدف الى تدعيم نظرية برميندس : وجود الكائن
 الواحد ، الدائم ، الثابت ، مع البرهنة على ان النظرية
 المضادة لا يمكن الدفاع عنها . بيد ان الفيثاغوريين ، اتباع
 مذهب اللاديمومة او التجزئة ، دافعوا عن هذه النظرية
 المضادة . فزينون يبرهن على انه اذا أَلَقْنَا المقادير الهندسية
 من وحدات غير قابلة للتقسيم ، ومع ذلك ذات امتداد ،
 فان هذه المقادير ذاتها ، حسب النظرية المنتقاة ، تظهر في
 الوقت ذاته وفي الحالة ذاتها « كبيرة وصغيرة ؛ صغيرة

حتى الانعدام وكبيرة حتى اللامتناهي . ومهما صغرت المسافة التي يجب اجتيازها فان اجتيازها يفترض ان نستنفد اللامتناهي لاننا مضطرون ان نبلغ وان نقطع عدداً لا متناهيّاً من المحطات المتخللة .

هذه هي الحجج ضد الكثرة ، وهناك حجج شبيهة بها ضد الحركة كمثل السهم او مثل اشيل والسلحفاة وهي حجج اكثر شهرة لانها تتناول المعقول العام . وتهدف هذه الحجج ايضاً الى اظهار الحركة متقطعة كي تتضح استحالة ادراكها ادراكاً عقلياً ؛ ولولب حجج زينون التي لا تقهر يتوقف دائماً على تبيان استحالة قبول النتائج المتحدرة من النظرية المناقضة للنظرية التي يريد نشرها : وهذه الطريقة تسمى طريقة التوصل الى الحقيقة بواسطة التفكير المنطقي المستحيل المبني على مبدأ التناقض ؟

وهذا الفن في التفكير كان ضرورياً للابيلين لا سيما وانهم رفضوا معطيات الاختبار الحسي فاصبحوا اذ ذاك لا يستطيعون ان يثقوا بسوى تلاحم الاستدلالات كي يصلوا الى نتائج فلسفية . وهكذا كان عليهم ان يعقلوا ، الآلية المنطقية ، آلية افكارنا النظرية ؛ فذهب

مخطط حججهم ابعدهما ذهبت حججهم ذاتها^(١) .
ولقد طبع امثال برميندس وزينون الاعلى الفلسفة
اليونانية باكملها . ولكن بين هذا الاستلزام المنطقي المحض
الذي هو نذر العقل والذي اليه نعود ابداً وبين جميع
انحاءات العلم والاختبار الانساني الملموسة والمبعثرة
والمتناقضة ، ان بين هذه وذاك لهوة مرعبة حقاً . فلكي
نرتب الافكار ولكي نستطيع ان ننظم عقلياً معلوماتنا
يجب علينا ، قسراً او بالرضى ، ان نفقش عن واسطة او
عن طريقة للانتقال بين العالم والعقل . وهذا ما سوف
تسعى اليه الفلسفة بفضل جهود مليسوس وانبيدوقليس
وانكساغوراس . اما مليسوس^(٢) فبتجديده لفكرة

(١) تعزى الى زينون ، بحق ، قضية خلق المنطق الفلسفي والجدل .
اي فن البرهنة الذي ينطلق من المبادئ التي يرضى بها الخاور بعينه .
ويقال ، من جهة اخرى ، ان له فضلاً على بلوغ الطريقة الرياضية في
البرهنة درجة الكمال وعلى تقدم التحديدات والنظريات الهندسية
الدقيقة . ويبدو ان زينون استشف ، وهو يكشف القناع عن الاستعانة
بفكرة اللامتناهي التي تخفيها استدلالنا العادية ، افكاراً حديثة
جسداً تتعلق بطبيعة الحركة وبالتحليل في الحساب اللانهائي انصغر
• Infinitesimal

(٢) هو زميل برميندس ، كان قائد عمارة ساموس واستطاع ان
يسحق اسطول بركليس سنة ٤٤٠ ق . م .

اللامتناهي التي سبق ونبذها برمنيدس ، واما انبيدوقليس وانكساغوراس فتتوفيقهما بين ثبات الكائن وبين حقيقة التغير وذلك بفضل فكرة الامتزاجات اللامتناهية التي يحققها ، بين اجزاء ازلية وثابتة ، تعاقب الاختلاط والافتراق .

ان انبيدوقليس اغريجنثيه ، الطبيب والفيزيائي والنبي الملهم ، يتصور ان للاشياء عناصر او « مصادر » اربعة: النار ، والهواء ، والماء ، والتراب ، وجميعها متساوية في الخلود . وهناك قوتان: المحبة والكراهية ، تجمعان وتفرقان فيما بين هذه المواد بالتوالي . اما نسق هذا الضم والفصل فيسوقنا من التبعر الى الاختلاط ومن الاختلاط الى التبعر ، وعالمنا هو عالم الكراهية المتزايدة .

اما انكساغوراس فانه يعتقد ان كل شيء يحتوي ، في ذاته ، على « بذور كل الاشياء » وهذه البذور مختلطة وغير منفصلة بسبب اختلاطها . وهكذا يغدو لامتناهي انكسيمندريس اختلاطاً لامتناهياً في الكبر والتجانس ، تتطلب الحركة فيه سبباً بسيطاً لا اختلاط فيه . هذا السبب الذي ينظم العالم هو العقل ، المبدأ الروحي للقوة والنظام .

- ولا يقف التشابه بين انكساغوراس وانبيدوقليس عند

حدود الاشباه القائمة بين مذهبيهما ، فهناك نفحة علمية قوية تتجلى عند كل منهما وكلاهما يتكلم عن اختبارات تتعلق بالهواء ، ويرسم الخطوط الاولى لعلم النفس ولنظرية في الخواص اكثر عمقاً عند انكساغوراس ولكنها اقرب الى الناحية الجسدية عند انبيدوقليس .

وتتصل الكتابات الطبية التي تسمى الابيقراطيات^(١) ، والتي هي ايضاً مشهورة بقالبها الفلسفي وبنزعتها الايجابية ، بهذه النفحة العلمية . وهكذا يتجه هذان المفكران اليونانيان اللذان خلقا مذهب الذرة ، نحو علمنا بالذات بطريقة واعية .

ويسهم الفكر الايوني والفيثاغورية والمثل الاعلى الايلي ، وذلك في تأليف « لوسيب ميليه » تلميذ زينون ، وفي تأليف « ديموقريطيس ابيدير » التي لا تفصل عن الاولى ، في خلق اول فيزياء جسيمية لها ميول علمية واضحة . وعاصر « ديموقريطيس ابيدير »^(٢) شيخوخة سقراط وشباب افلاطون . وكانت له اتصالات عديدة بالمصريين والكلدانيين والفرس وربما الهنود ، وكانت تأليفه

(١) نسبة الى ابيقراط المولود في كوس سنة ٤٥٠ ق . م .

(٢) ولد حوالي سنة ٤٦٠ ق . م .

موسوعة حقيقية شبيهة بموسوعة ارسطو (١) .

وهكذا اضحى تأثير ديموقريطيس كبيراً على الفكر القديم ، فواضيع الجدل وحتى المعطيات الفلسفية نفسها التي اخذها عنه افلاطون وارسطو باستطاعتها ان تعطي فكرة عن هذا . ففيل هذا الفيلسوف نحو سعة العلم وكرمه لمفهوم الحياة والمصير ، هذا المفهوم المقجع ، وانسانيته كعالم ، هذه الانسانية التي اخضعت مادة الآلهة كما اخضعت مادة البشر لتبدلات النظرية الذرية ، كل هذا جعل منه ممثلاً لحقبة من الزمن جديدة: حقبة السوفسطائيين

(١) وهو يرى ان كل شيء يشرح بالفروقات القائمة بين شكل وكمية وموقع او نظام الذرات النسبي ، وهذه الذرات جسيمات صغيرة لا متناهية في العدد ، لا ترى وغير قابلة للتقسيم ، اذلية ومملوءة كلياً . ويحتفظ كل واحدة من هذه الذرات بشكلها المميز . وهذه النظرية الذرية تبني نظرية العالم وتطوره التي تستبقي بعض آرائنا الحديثة . اما من الناحية الفلسفية فان ايجاد فيزياء آلية بمساعدة افتراض وجود الذرات سيقود بالطبع الى نقد شواهد الحواس . وهذا التوجيه الايجابي الكلي الوضوح الذي قامت به فلسفة ديموقريطيس قد اثبتته الشهرة التي كان يتمتع بها بصفته رجل ملاحظة يتم بوقائع الطبيعة اكثر مما يتم بمبادئها . اما اخلاقياته فقد بدت ، بعد ان رذلت الحرف والخرافات ، وكأنها تبشر مباشرة بأروع خطرات ابيقور ولكن بعمق اكثر تجرداً وباستناد علمي اكثر ثباتاً.

وسقراط ، الحقبة التي تركزت اثناءها الفلسفة في أثينا
فاصبحت هذه ميداناً مغلقاً على ذاته وربما ضحية عراق
الفكر .

واتت نتائج الحروب « الميديه » تخلص اليونان من
خطر البرابرة وتثبت اركان اصلتها السياسية والفكرية .
وكان نصر اثينا يضطرها لان توفق بين طبيعة وضعها
وبين أهداف كانت تفوقها لاسيا وانه فتح امامها ميداناً
كبيراً للسياسة والتجارة ، ميدان التحول الى مملكة بحرية .
ودخلت الديمقراطية بواسطة بريكلدس ودخلت معها إعادة
اكرام العلماء والفنانين والفلاسفة . وكانت ثقة هذه النخبة
في فضيلة العقل المدبّرة وفي مقدرة الفنون كليا على الفتح
تمشي جنباً الى جنب مع رعشة اخلاقية عميقة . وكان
السكان الاحرار ، وعددهم لا يفوق مجموع الغرباء والعبيد ،
يطمحون الى الغنى والى السلطة السياسية . واضمحى
الطموح الفردي لا يقتف عند حد .

وكما ان لكل بيئة مثل هذه الازمات الاخلاقية والدينية
وكما ان لكل مدنية ، حتى المدنية الهندية ، سوفسطائين
يعبرون عن قلقها ، هكذا اصبح لأثينا في القرن الخامس
ق . م . سوفسطائيوها . بيد ان سوفسطائية اثينا لم تكن
علماء ولا فلسفة بل طريقة تعاليم ، والسوفسطائيون اساتذة

يبيعون، بواسطة فن الاقناع العقلي والاغواء، وسائل النجاح في ميدان الديمقراطية اليونانية . والصفاتان اللازمتان لهذه الغاية هما : سعة المعرفة وقوة المنطق . وهكذا ادعى هؤلاء السوفسطائيون بانهم يعرفون ويعلمون جميع الفنون المفيدة للانسان وجميع وسائل الخطابة التي باستطاعتها ان تأسر السامع . ومن أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وغورغياس .

اشتهر بروتاغوراس ابدير بعدم مبالاته بالدين وهو صاحب المثل القائل : « الانسان مقياس كل شيء ، مقياس الاشياء الموجودة على ما هي موجودة عليه ، ومقياس الاشياء غير الموجودة على ما هي غير موجودة عليه » .

اما غورغياس من ليونتيوم فقد امّا اثينا سفيراً لبلاده فتعلمذ عليه فيها كتبة وخطباء مشهورون . كان لودعياً في علم الجدل يبرهن على ان : « لا شيء موجود ، او اذا وجد شيء ما فهو غير قابل للمعرفة ، او اذا كان قابلاً للمعرفة فهذه المعرفة غير قابلة للانتقال الى الغير » .

وكان بروديكوس المولود في سيوس مشهوراً « بمواضيعه » الاخلاقية ، اما ايبياس من ايليس فقد كان خطيباً وشاعراً ورياضياً ، وعلى ما يظهر ، فنياً عالمياً .

وكانوا كلهم يعرضون برنامج ثقافة انسانية عقلية
فيدغدغون بذلك ، دون ريب ، ميل اليونانيين الى
الابداع الخالص . كما انه لم يكن باستطاعتهم ان يتجنبوا
الاشارة الى ازمة النخبة الاخلاقية والى قلق الشعب
الاثيني ولا ان يتجنبوا تجسيم تلك الازمة وهذا القلق .
وسيتحمل سقراط وطأة خولهم وسيدفع ، من ثم ، ثمن
جرأتهم . بيد انهم توجّأوا الى حد ما ، الإعداد الشاسع
الذي بدأه الايونيون و اضافوا اهتماماً ايجابياً الى شرح
الطبيعة الخيالي ، هذا الشرح الذي كانت قد حورته بعمق
صوفية الفيثاغوريين الرياضية ، ودقة الايلين المنطقية ؛
وقد وجهوا الفتوحات الفتيّة المتعلقة بالمعرفة وادائها الجديدة
في البحث اي المنطق ، نحو الانسان ووجدانه و يقينه . ثم
انهم بشرّوا ، في غمرة تأرجح الفكر اليوناني بين العقل
والاشياء ، بولادة الابتكار السقراطي الحاسم الذي هو :
اختراع طريقة دقيقة للمقابلة ، في صميم الانسان ، بين
النظري والمحسوس ، وذلك باستجواب الشعور بالخير دون
كلل ولا انقطاع .

المنهج في الفلسفة

سقراط والشعب الأثيني : السخرية او
التهكم ، التوليد ، المنهج - السقراطيون -
مثل افلاطون - التذكر وحب الجمال -
السياسة والصوفية الافلاطونية - منطق
ارسطو - المادة ، الشكل ، العلة الغائية -
إله ارسطو - موسوعة ارسطو وعلومه

لم يكتب سقراط شيئاً. لقد كان يقضي وقته مطارداً
الاثينيين في الساحات العامة والحدائق ، على مفارق
الطرق وفي نوادي الرياضة ، جارحاً اثانية محاوريه باسئلة
حذقة لم يكن باستطاعتهم الرد عليها. وكانت نهايته الحكم
عليه بالموت متجرعاً السم وهو بعمر الواحد والسبعين سنة
٣٩٩ ق . م . وسبب ذلك انه الحق الاذى بالاقوياء
وبالمتعصين لثورة الشعب وبالمعجبين بانفسهم . هذا كل
ما نعرفه عن آرائه ، ومع ذلك فقد كان تأثيره ، من خلال
افلاطون وارسطو ، كبيراً ، وُعدَّ بحق الاب الحقيقي
لجميع فلسفاتنا . والسبب في ذلك عائد الى انه لم يكن

فيلسوفاً هزيبلاً . لقد كان ابن نحات ونحاتاً في أوائل
عهده . لكنه كان رجلاً جريئاً يعتلج بالأهواء التي
كانت تطفو بصورتها على وجهه السيلافي^(١) دون ان تتمكن
من السيطرة عليه . وبالرغم من كونه فقير المولد ؛ فقد
كان مؤهلاً للتفوق في ميدان السفسطة او السياسة ، ومع
ذلك فقد فضّل ان يبقى فقيراً مع انه يعرف ويتذوق
اناقة اثينا الفكرية . والسبب في هذا عائد ، على الأرجح ؛
الى انه كان يريد ان لا يتذوقها وحسب بل ان يجبها .
لقد احيا ، بشخصيته ، شخصية يوناني العصر الذهبي الذي
كان تواضعه وفقره غنيين بفخامة الدولة وعظمتها ،
بعذوبة القوانين وبالحرية ؛ وعرف ، وهو الجندي البسيط
والشجاع ، وهو الثابت امام المفوات الشعبية وامام طغيان
العصاة ، نفس الاحترام ونفس الحب اللذين عرفهما اهل
اسبارطة عندما تابعوا في « ترموبيليس » حرباً لا امل
بالنصر فيها ، حبساً « بالخضوع للقوانين » . ومصيبة
سقراط الوحيدة هو انه أثيني وفيلسوف بارع . وصادف
ان نشبت ، قبل حرب بيلوبونيز ، ازمة حسادة هددت
اثينا : ازمة بين اوهام القوة الخارجية ومظاهر التوازن

(١) نسبة الى سيلان وهو اله مقاطعة فريجيا في اواسط آسيا الصغرى .

الاجتماعي المبني على تقدم التجارة والاستعمار ، وبين
الطموح الفني والفكري الشاسع الذي بعثه بريكليرس .
وكان امل الأثينيين الوحيد في هذا الخطر المحدق
يتجسم في حيوية أثينا وفكرها ، وفي هذه الشجاعة الماهرة
التي اخضعت البرابرة . وكان تفكير سقراط شبيهاً
بتفكيرهم ولكن على اعلى . كان يشعر بان هذه الازمة
المستولية على هذه المدينة المرفهة الرقي هي اشد وطأة من
غيرها وبأن الوقت قد حان لبذل مجهود خارق يتطلب
شجاعة حقيقية وبصيرة عميقة نافذة تنبئ في كل أثيني لا
او هام شجاعة وذكاء وفضيلة بُنيت على الرأية وعلى ثقة
كسلى في أمجاد الماضي . هذا هو مدلول الرسالة التي
اوحتها الى سقراط عبقريته العائلية والتي اثبتتها فيما بعد
عرّاف معبد «دلف» ، وهذه هي الرسالة التي سوف يعمل
لها حتى موته : اعداد مواطنيه لانقاذ فكر مدينتهم .

ولقد استبق هذا النداء عصره عندما استنجد بالقوى
الخلافة الكامنة في نفسية الاغريق ، واضطرت الديمقراطية
الأثينية الى الخلط بين انتقاد ضلالاتها وبين انكار
فضائلها . بيد ان هدف التهكم السقراطي لم يكن الخط من
قيمة المعتقدات والآراء الاخلاقية بل تبيان مقدار الجهد
الذي يجب ان يبذله كل مواطن كي يكون اميناً لمثله الاعلى .

وهذه الطريقة تعلم كل فرد ان يتفهم نفسه دونما وهم وان يدرك انه جاهل لما كان يحسب نفسه ملمّاً به وانه يأخذ قشور الكلام على انها ذهبُ الفضائل التقليدية وانه مخطيء في تقديره لذاته واعماله . وابدع سقراط في هذا الدور الخطر حقاً ولكن المخلص ايضاً .

وبالرغم من الشبه الظاهري القائم بين التهم السقراطي وبين حيل السوفسطائيين فان الاول لم يكن ليدور في حلقة مفرغة ؛ انه غير منفصل عن المنهج في البحث أو التوليد او فن اجبار الافكار على الوضع . والشيء اللازم حقيقة هو ان يجد الانسان وضعاً اخلاقياً وفكرياً جديداً . ويرغب سقراط في الاشتراك بهذا المجهود ليس فقط بتحقيق العقول بواسطة التهم ولكن بارشادها الى طريقة هي وليدة اختراعه الشخصي . لقد وجد ان احكامنا الاخلاقية لا تتوالى كيفما اتفق بل تتتابع دائماً حسب نظام جبري وتتلاقى ثم تؤلف تسلسلاً في المراتب . فاذا تصرفنا بصبر ، وبالاشتراك مع عدة اشخاص ، مظهرين بالتوالي جميع ردود فعل الوجدان ، لتوصلنا ، بكل تأكيد ، الى تكوين فكرة واضحة ، بين أثيني القرن الخامس ، عن الفضائل التي تهم الفرد والمدينة . وهكذا يصبح كل فرد ، نتيجة للتفكير المتواصل ، صاحب ، ليس فقط هذه الحقائق الاخلاقية ،

بل - وهنا النقطة الأهم - طريقة اكيده للكشف عن
الاحسن في كل شيء ، كما يصبح صاحب طريقة اكيده
للتفكير والعمل ، اذ ان الفكرة الصحيحة ، حسب سقراط
وطريقته ، هي تلك التي تقترن دائماً بالعمل ، وهذا هو
الشيء الذي لم يعلمه لا الايونيون ولا الايليون ولا الفلاسفة
الذين سبقوا سقراط وكانوا اسياداً للفكر منهمكين في
تفسير كل شيء مرة واحدة وفي التفكير في سبيل الغير .
هذا الشيء الذي جهله أسلاف سقراط هو فن التساؤل .
لقد اظهر سقراط هذا الفن الى حيز الوجود بشكله الاكثر
كمالاً وذلك بقلبه الفن السوفسطائي رأساً على عقب ؛ وبرهن
بذلك على ان تحليل الخطابات لا يصل بنا الى الشك والتناقض
بل الى العكس تماماً . فاذا تمسكنا بقضايا الاخلاق وتشبثنا
بالعودة الى الوراء ، الى احكامنا ، على مهل ، ومع جميع
الناس ، لوجدنا ان في الفلسفة منهجاً . وقد رغب سقراط
في ان لا يتعدى حدود هذا التحليل الدقيق ، تحليل الافكار
الاخلاقية .

وكانت أثينا - تلك الدائرة المقفلة ، دائرة جميع
الافكار والاهواء ، مسرحاً لتجارب سقراط واختباراته ،
فانصرف فيها ، بلا انقطاع ، يصلح فن اكتشاف
الحقيقة ، ملقناً اياه لمواطنيه . وباستطاعتنا ان نقول بانه

واصل، بعناد جريء وبدقة العالم الاختبارية، تشريح كبرياء
الاثيني ، تلك الكبرياء المتشاحمة امام متطلبات الحقيقة .
وعندما اتهم وارسل امام القضاء بدافع الاحاد في الظاهر
والانتقام السياسي في الباطن ، لم يوقف اختباراته . وبما
ان الاثينيين لا يستطيعون أو بالاحرى لا يريدون تفهم
شروط خلاصهم ، فيجب اذ ذاك ترك قرفهم يعتبر عن
حالته بالعمل حتى ولو كان العمل غير قابل للاصلاح .
كان عليهم ان يتثقفوا حتى النهاية وان يتمكنوا من الحكم حتى
على استبدادهم بالذات . لقد كان باستطاعة سقراط ، عندما
سيق امام القضاة ، ان يدافع عن نفسه بمهارة ، كان
باستطاعته ان يقبل بالنفي ، كان باستطاعته ايضاً ان
يهرب ، بيد أنه فضل الموت وفضل الاخلاص لعمله .
وهذه الحقيقة الواضحة تخطت القضاة بوضوح ، وبلغت
العقلية المحدودة احياناً ، عقلية الديمقراطية اليونانية ،
فتلففها افلاطون ، ذاك الاستقرائي ، ارستقراطي الفكر
والنشأ والدم . لكن اناساً كثيرين ، اتوا من جميع
الفلسفات ، حفظوا عن سقراط وموته اثرأ لا يمحي فأخذوا ،
باحترامهم للمجد والقوة والغنى ، يسعون وراء الحقيقة
الاخلاقية وينشدون ، بلا انقطاع ، في الانحلال المتزايد
الذي كان يعصف بالمدن ، وفي الازمة الشاسعة حيث

اضمحلت قيم المواطن والجندي القدسية ، نقطة ارتكاز
يستطيع الانسان ان يجد عندها الانسجام المفقود .

هؤلاء هم : فيدون من ايليس ، الزميل الحبيب ،
والمغاربيون الذين كان يرأسهم اقليدوس والذين يعتبرون
اسلاف الكلبيين الحقيقيين والسينيقيون الذين كان يمثلهم
ديوجين والسيرينيون زملاء اريستيب ، وقد ارادوا
جميعهم ، وهم مواطنو العالم والمفكرون الاحرار ، ان
يكونوا « الرجل المثالي » اي ان لا يتعلقوا الا بانفسهم .
ان تنوع هؤلاء السقراطيين وجرأتهم وحتى غرابتهم
وخللهم الموزون ايضاً ، لتحتوي على قوة على الخلق
خارقة . انهم نداءات تتماوج نحو سقراط الحقيقي الذي
عرف هذه الاستحثاثات الباطنية وكان يحتويها في عبقريته ،
هذه العبقرية ذاتها التي استطاعت الخامات افلاطون ان
تحميمها وتتابع رسالتها .

وافلاطون أثيني ، من ابناء القرن الرابع ، يتحدر من
اسرة ارسقراطية ، انهزمك بصفته زميلاً لسقراط ، في
اصلاح الانسان واعماله بواسطة العقل ؛ ولقد كانت
السياسة محور مشاغله الفلسفية لكن الظروف هي وحدها
التي منعتة من التفرغ لها .

اجتاز افلاطون ، وهو الرحالة الكبير ، وخاصة

بسبب الضرورات السياسية ، حقبة من الازمات الحادة :
فقد كان يحاول الدفاع عن أثينا ضد عدوين اثنين :
البرابرة وأثينا نفسها . ومات سنة ٣٤٨ إبّان الحرب التي
اندلعت ضد فيليب المكدوني والتي كانت نتائجها وبالا
على المدينة اليونانية . اما في فلسفته فانه حوّر ، بكثير من
الطبيعة والامانة ، النسق السقراطي . فحاوراته مجرد
« اعمال » وقيمتها الدراماتيكية والادبية تأتي بحق من
قدرتها على جعلنا نعيش ، بطريقة عفوية ، هذا النقد الفكري
الذي يتناول الاعمال الانسانية ، وهذا الاهتمام الباطني
الذي علّنا اياه سقراط والذي على السياسة ان تحققه .

اما الاكاديمية فهي اقرب الى ان تكون مركز ابحاث
اي مركز عمل مشترك منها الى مدرسة : فالزميل هناك لا
يحفظ امثلة ولكنه يسهم في اكتشاف الحقيقة وفي نشاط
سجال يتفجر منه التقدم الروحي . ويعتقد افلاطون كما
كان يعتقد سقراط ، ان هذا التوثب الفكري الناجع هو
اجدى من تلك الرموز التي تسهله او تعيقه في بعض
الاحيان . وليست نظريته في المثل او الاشكال المثالية
سوى درجة في سلم البحث عن منهج وذلك بالاستناد الى
بحث سقراط .

لقد كان سقراط يُكره الانسان على ان يتساءل عن

ما يعتقد انه يعرفه وخاصة الاعمال والفضائل التي هي الأهم . ولكي يُلتم البحث السقراطي بماهية احدى هذه الفضائل كان يُجبر المتنازعين والسامعين على اعطاء امثلة حية ملموسة ، وعلى مناقشة آراء الغير ودراسة التحديدات الممكنة ثم على السعي وراء تحديد اكثر فأكثر قرباً من الحقيقة . وفي نهاية هذا التقريب البطيء يتفق جميع المحاورين على ما تحتويه الفضيلة التي كانت مدار البحث من شيء اساسي وعلى ما يميزها عن كل شيء عداها وعلى ما يطبعها بطابع خاص . وهذا الطابع الخاص هو المثال^(١) .

فهناك اذاً مثل لكل ما يسترعي انتباه عقيرتنا التحليلية . وهذه المثل أو الاشكال التي كانت ، كالقدوة ، موضوع تأمل «النصف إله» ، الصانع الالهي لعالمنا ، ليست مختلفة تماماً بعضها عن بعض : انها تتنافى كما تتنافى فكرة المستطيل وفكرة الدائرة ، وتشارك كما تشارك فكرة العنديل وفكرة العصفور . بيد ان هذه النظرية ليست ، عند افلاطون ، في الحقيقة ، سوى الافتراض او الظن

(١) فقال التقى هو الميزة الوحيدة التي تجعل من التقى تقياً . وبالحقيقة فان ما يضطرنا لأن نجتمع على ان جميع الاعمال التي نقول بانها فاضلة هي متشابهة انما هو اننا نتعرف فيها الى هذه الميزة العامة التي هي لدينا بمثابة حد عام للمقابلة .

الأكثر شمولاً الذي يسمح لنا أن نفهم الفن السقراطي ونشره وأن ننشر أيضاً ، بطريقة أعم ، حياة الفكر بكاملها ، هذه الحياة التي يجب أن تكون استقصاء دائماً . وهكذا فلا مجال لانزعاج افلاطون أن هو وضع تحت التجربة هذه الفكرة القائلة بأن هناك مثل . أنه يتمتع بها ، في محاوره « مينون » بواسطة فن الرياضيين ؛ إذ تطرح الاسئلة ، في هذه المحاوره ، وبطريقة صحيحة ، على عبه جاهل ، فيكتشف هذا برهنة رياضية ؛ ويمتحنها افلاطون من ثم ، بواسطة فن الجدليين ، في محاوره اخرى عنوانها « برمنيدس » .

والرياضيات كالتوليد توحى اليها بان فكرنا يتذكر الحقائق بدلا من ان يخترعها (وهذه هي النظرية المعروضة في محاوره « مينون ») . وهذا يفترض ان النفس تعرفت الى هذه الحقائق في مكان غير عالمتسا هذا . ونقد عبث افلاطون عن هذا بخرافة اي باه محاوره رمزية هي بمثابة تشبيه ، من المحتمل ، ان يحتوي على حقيقة ممكنة : لقد سبق لنفسنا ان تأملت في حياة سابقة ، هذه المثل الأزلية ، او على الاقل قسماً منها . فالعلم اذاً ليس سوى تذكروا مثال هذه الخرافات موجودة دائماً وراء مظاهر النظريات الافلاطونية وتوحى بما ليس للعلم والفلسفة

الامل بمعرفته وخاصة فيما يختص بعلاقة عالمنا بعالم المثل .
واشهر هذه الخرافات خرافة الكهف التي يصف فيها
افلاطون حقيقة حالة العقل البشري : نحن اشبه بسجناء
موثوقين ، منذ ولادتهم ، في قعر كهف سدّ ثلاثة ارباعه
حائط، وظهورهم ملتصقة بهذا الحائط، وما يبصره السجناء
هو ما نسميه نحن الظلال المترامية على الحائط، ظلال كل ما
هو مستور بين الشمس وفوهة الكهف . هؤلاء السجناء
يحسبون الظلال اشياء حقيقية وبذلك يخلطون بين المظاهر
والحقيقة وبين الظاهرة والكائن . واذا قبض لاحدهم ان
يخرج فسوف يبهره نور الشمس اولاً ثم لا يلبث ان يميز
جلياً بين الاشياء ذاتها وبين الشمس التي تنيرها . وما
السجين الخارج من ظلمة الكهف إلا الفيلسوف الذي عليه
ان يعود الى الكهف مجدداً ليخبر بما رأى ، مجازفاً
بامكانية سخرية رفاقه منه .

يبين هذا التشبيه اهتمام افلاطون بمشكلتين اثنتين :
توجيه العقل نحو فكرة الخير التي تختلط بفكرة الجمال والتي
هي شمس العقل ، واعادة الفيلسوف الى المدينة .

لقد حاول افلاطون ان يعيد الفيلسوف الى المدينة
لكن عبثاً، ولذا ترك في « جمهوريته » و « قوانينه » ، على
الاقل ، الخطوط الكبرى لاصلاح سياسي خارق: قترية

المواطن القاسية ، وابعاد الشعراء ، وشيوعية الممتلكات والنساء تصور ، جميعها ، الاوهام العقلية المتناسكة ، اوهام الارستقراطي الذي صحا والذي يحاول ان يرسم على لوحة الازل صورة بعيدة عن الواقع الاثيني ، صورة المدينة الثابتة .

لقد عرفنا افلاطون من خلال محاوراته الرائعة التي هي بمثابة مؤلفات ادبية مُعدة لعامة الشعب . غير اننا لم نتعرف الى ارسطو الا من خلال رؤوس اقلام محاضراته فقط . وهذا مايزيد ايضاً في التناقض القائم بين الفيلسوفين ، فبينما يتجسم الغموض كله والشعر كله ، بنفخته العقلية والدينية ، في الاول ؛ يتجسم في الثاني الوضوح كله وُجمل نثر فلسفة أُعد خصيصاً لكي يُلقن .

ولد ارسطو ، الاستاذ الذي يصاخ السمع اليه ، في الاراضي المكدونية . وقد فصل تماماً بين فلسفته وحياته المكرسة للدرس وبين العمل ، ثم لم يلبث ان طلق تعليم الاكاديمية المثالي بعد ان بقي طوال سنوات عدة زميلاً نبيهاً لافلاطون . وتدعي فلسفته انها تعمل لتسليط الشعور بالواقع ومتطلبات اليقين على غريزة البحث وارتباك النظرة المجردة . لقد أراد بفلسفته اعادة الفكر من السماء الى الارض والبرهنة على ان الحقيقة موجودة في الاشياء

الفردية وعلى ان المثل العليا ليست منفصلة عن كائنات هذا العالم وعلى ان الفضيلة يجب ان تجد قاعدتها وثوابها هاهنا . واستطاع ارسطو ان يحوّر ، دفعة واحدة ، مجرى توثب الافلاطونية لانه اكتشف الأداة التي لا مثيل لها ، اداة المنهج الفلسفي ، التي هي طريقة عامة في التحليل والبرهنة والتي باستطاعتها ، ظاهرياً ، ان تشبع جميع الرغبات العقلية التي استحثها افلاطون ، والتي باستطاعتها كذلك ان تترك هذه الرغبات جذباء وقاحلة . هذه الاداة هي المنطق ^(١) .

(١) احتفظ افلاطون ، من عبقرية اليونان الجدلية ومن فقد زينون ومن المنهج السقراطي بفن البحث عن الحقيقة بواسطة اسئلة موجهة توجيهاً عالياً . هذا الفن هو الجدل . والحق يقال ان افلاطون لم ير في الجدل الاداة النهائية لحل المشاكل المعلقة بين المثل والاشياء او للتمق فيها ولذا نراه يستعين بالاعداد والخرافات ليستوحي سبل نهج عقلي كان يعتقد بان من المستحيل ان تنصهر اساليبه في بوتقة واحدة . وهذه البوتقة التي يشرفها افلاطون من وجودها ، اعتقد ارسطو انه وجدها ؛ لقد وجدها وهو يفتش بصبر لكي يحدد فواعيد البحث الفلسفي حسباً حددها الجدل ، ووجدها ايضاً وهو يحذف من ارتباكات افلاطون كل ما لا يتفق مع قواعد هذه الطريقة . وبهذا يرضي ارسطو معتقدات عامة الشعب ويجبر الفلسفة ، من ناحية اخرى ، باكتشافه القواعد الدقيقة لكل استدلال تقبله تقاليد اللغة ، على ان تتقيد به . ويختصر تحليل ارسطو لهذه القاعدة الصغيرة التي لها طاقة فلسفية جبارة : « كل

فيجب اذاً ان نستبدل المبدأ الذي كان ، كما يزعمون ،
ميزة المدرسة الافلاطونية ، والقائل : « لا يدخلن من
ليس هندسياً » بمبدأ آخر : « لا يدخلن من ليس منطقياً » .
وتكمن عظمة هذا الاستبدال في ان منطق ارسطو ، الذي
نظّم وينظم ابدأً ابجائنا ، كان يجهل هذا المنطق الذي كان
لا يزال غامضاً في ابامه وهذا الفن العقلي الذي هو اكثر
طلاوة والذي ينشئه علمنا رويداً رويداً والذي رسمت
خطوطه الكبرى في ذلك الوقت ، حول افلاطون ،
الرياضيات وحدها . لقد نفى ارسطو ، من الفلسفة ،
بسرعة وبعقربة واتقان يونانيين خالصين ، كل شيء لا
يدخل في نطاق الدستور الضروري وذلك بعد ان حدّد
هذا الدستور الخالد المتعلق بالمباحث الكلامية في الفلسفة .
وهكذا لم يعد باستطاعتنا ان نعتبر المثل الافلاطونية قائمة
لوحدها منفصلة عن الاشياء او الكائنات التي تلائمها ، كما

عبارة تحتوي على فاعل وعلى مقولة . واستناداً الى ذلك نجد ان كل شيء
محكي حسب القواعد . ويحدّد ارسطو الفاعل والمقولة والقواعد الصحيحة
للعبارات ويحدّد معها اداة البرهنة الرائعة التي هي المقياس المنطقي اي
تسلسل العبارات التي يظهر للفكر اجتماع مقولة الى فاعل عندما لا يكون
هذا الاجتماع معروفاً مسبقاً . فتحديدات ارسطو تحتوي اذاً على كل ما
هو معقول في الفلسفة .

اضطرّ مبدأ الشرح الى ان يكون كامناً في الكائن ذاته
الذي نريد ان نفسره ؛ وهذا ما يوضحه ، شفهيّاً ، التمييز
بين المادة والشكل وبين القوة والعقل .

بيد ان ارسطو يحتفظ بالصورة الافلاطونية الخاصة
بابداع الاشياء ابداعاً فنياً . غير انه يرى ان الشكل ليس
قدوة سابقة ، اي مثالا ، منفصلة عن التمثال الذي توحي
به ، فالشكل بالنسبة للداخل هو الشيء الذي يقيّم منطقياً ،
وجود تمثال معين ؛ انه الشرط الخاص الذي يجعل التمثال
تمثالا ، والذي لا ينفصل عن مسادة هذا التمثال كفنان
داخلي . اما نحن فاننا نستنتج الشكل من التمثال المصنوع
بتأملنا هذا الاخير بنظرة نافذة تسمح لنا بان نرى في هذا
التمثال بعينه المبدأ اللامادي الذي يمنحه الوجود . فعلينا اذاً
ان ننطلق دائماً من الكائن الكامل الذي هو وحده
ذو فحوى والذي هو وحده حقيقي : هذا ما يعنيه
ارسطو عندما يذكرنا بان الفعل (اي الانجاز الكامل او
التحقيق الحقيقي) هو اسبق^(١) دائماً من القوة (اي التهيئة

(١) ان الفعل هو اسبق حسب المنطق (لان العقل لا يستطيع ان
يقيم ما هو بالقوة الا بالنسبة الى ما هو بالفعل) وهو اسبق ايضاً
حسب التاريخ الفعلي وحسب السببية اذ ان الانسان بالقوة اي الذي لم
يولد بعد يتحدر من انسان كامل تام اعطاء الحياة .

البحث لهذا الاكمال اي امكانيته) .

والانتقال من شكل الى آخر ، من القوة الى الفعل
مثلا، ينبغي لنا ، بعد اليوم ، ان نصف ، دون اي تناقض
منطقي ظاهر ، التغييرات والحركات ؛ بينما كان الفكر
الاغريقي ، منذ برميندس ، يشعر بتناقض مستعصم قائم
بين الحاجة لتفسير التغير وبين الحاجة لتصور الوجود
المنطقي اي الثابت والمحدد ، وجود الكائنات والاشياء .
اما الشكل الذي نريد تحقيقه ، هذا الهدف الذي يسعى
اليه الانتقال من القوة الى الفعل ، فهو ، في نهاية المطاف ،
الشيء الذي يستحث كل تغير ويوجهه : هو ما يدعوه
ارسطو: العلة الغائية .

ان اشهر مثل على علة كهذه هو الله ذاته الذي يعتبره
ارسطو المحرك الاول ، الثابت بحكم الضرورة ، محرك كل
شيء يتحرك . والعالم ، من خلال سلسلة الكائنات والاشكال ،
تعاقب حركات احداثها وابتغاها جميعها ، من علة الى
اخرى ، هذا النوع من المغناطيس العقلي الذي هو المحرك
الاول ، الثابت الذي لا يتفصل او يتأثر والغارق في تأمل
ازلي لذاته والذي يتجاهل هذا الكون المتجه منطقياً نحوه
بكل قواه وبتوتر دائم .

وبقبل ارسطو ، كافلاطون ، بوجود اله ، جوهر

منفصل وغير متجسد . بيد ان الله هذا ليس « جوهر كل شيء » ولا « موضوع العلم » الذي ذكرته مُثل افلاطون . فالعلم الالهي ، بنظره ، مخبأ في ذاته . اما الانسان فعليه ان يبحث عن علمه في هذا العالم .

وننفصل الاخلاق، عند ارسطو، عن الصوفية والمثل الاعلى وتكتفي بفضيلة متوسطة ، كما تنفصل الحياة الفكرية عن الحياة الاجتماعية ولا يعود لهذه هدف اسمى سوى اتاحة الفرصة للعالم وتأمل الحقيقة .

وقد كانت حياة ارسطو ومؤلفاته تظهر جلياً هذا المثل الاعلى . فوسوعته كانت، للاقدمين وللقرون الوسطى، بمثابة كنز المعارف الانسانية .

٣ - مواضيع

الجاه الروماني الكبرى

- الفلسفة المتيوننة - تأثير الشرق والساميين -
- الالبيقوريون والكليبيون - الشاكون والاحتماليون
- التشاؤم - الفلسفة في روما والاسكندرية -
- الافلاطونيون الحديثون - المسيحية والفلسفة

وضع موت الاسكندر عام ٣٢٣ ق.م. حداً لنهاية الحقبة اليونانية الخالصة التي شهدت ولادة الفلسفة في مدن يونانية حرة . اما الحقبة التي تلت والمدعوة المتيوننة فهي تلك التي انتشر فيها الفكر اليوناني في جميع بلدان حوض البحر الابيض المتوسط . بيد ان الفتح المكدوني وسيطرة روما ثم امتداد المسيحية وانتشارها، كل ذلك ساعد على انحطاط المثل الاعلى الوطني والعادات الفكرية اليونانية انحطاطاً مستمراً تجاه قوة مخيلة الشرقيين وورع الساميين . ووقف الفرد مشدوهاً امام تفكك المدن ونشوء الممالك

الكبرى التي حرّمته من أطّره التقليديّة ونشاطه السياسي ،
فطلب اذ ذاك الى الفلسفة مبادئ سلوك ومثلاً اعلى
للسعادة اي « خيراً » اسمى يكون الحصول عليه مجرد عمل
شريف ، وذلك بالنسبة لقوة اخلاقية ترك لها الحبل
على الغارب .

ولقد استجاب كل من ابيقور والكلبيين لهذه الرغبة
ولكن بطرق متناقضة .

انسلخ الابيقوري عن المدينة ، لكنه بقي محتفظاً باصله
اليوناني وعقليته اليونانية ، ولذا فهو سوف يحوّر هذا
الانفصال ذاته بالنعومة والكمال الذين يضيفهما عليه .

أما الكلبي ، فهو ، في الاصل ، غريب ، ولذا فهو
متأثر ، بالعكس ، بالساميين كزينون القينيقي وكلبانث
الحمال وكريسيب ، المؤسس الثاني للكلبية . وكان الكلبيون
يميلون ، وهم الرجال الحديثون المنفتحون على مبتكرات
العهد السياسية ، الى الملوك وكبار قادة الشعب وبناءة
الممالك . وبدأ الامراء يتحسسون ويحترمون فيهم وفي
مدرستهم نوعاً من القوة الاخلاقية . ورغم ان هؤلاء
الكلبيين لم يتعاطوا السياسة فان دروسهم كانت نعمة ، على
الاقل ، رجال لا ترهبها السياسة . لقد كانوا يعرفون
ويعلمون ، في آن واحد ، حب الجهد واحتقار الثروة .

وهكذا فرمز فلسفتهم نوع من التوتر الداخلي يجدونه في الكون كله . وهم يعتقدون ، كالأطباء ، ان الكون وكل شيء في احضان الكون ، باق بفضل نوع من « النفث » يحتفظ توتره باجزاء هذا الكون ، وان العالم ، كالهياثات السياسية الكبرى ، « كل » يحمل نهايته في اعماقه ، وان جميع الاجزاء متكاثفة مع هذا « الكل » ، متسلسلة حسب درجات التوتر: من صلابة الجسم حتى الاله الذي هو نفث متوقد ونار فنانة وعامل وتوتر سام . وهكذا يختلف اله الكليين ، تمام الاختلاف ، عن آلهة الاغريق الذين يسكنون الاولمب، وعن «ديونيسوس» الذي يسبب الهذيان المقدس .

ان إلههم اله سام نكتنف عنايته الالهية حياة جميع الناس في كافة تفاصيلها . ويرى الحكيم هذا الانسجام الالهي فيقبل بحكم القدر ، هذا القانون الذي اعطاه للعالم الاله زوس الذي هو رمز العقل والعناية . ويسهم الحكيم في هذا العمل لا لشيء ، الا لانه يفهمه . وهكذا لا يتعارض القدر مع حرية الحكيم .

والعقل يتنص ويسود جميع الاشياء البشرية والالهية . وما العالم سوى حب اي مواطنة عامة يمتلك الحكيم مفتاحها ، اي الفضيلة ، التي تكفي ، لوحدها ، لان تمنح السعادة .

وسوف تطبع ، هذه النظرة الكلية للاشياء ، جميع
الفلسفات وجميع الافكار الدينية حتى نهاية العصر القديم
وحتى حقبة من العصور الحديثة .

غير ان المذهب الكلي كان قد بدأ يتعري ، رويداً
رويداً ، خلال هذه الحقبة الطويلة ، من مبادئه الفيزيائية
ومن لطافاته المنطقية حتى انتهى تدريجياً ببساطة « ابيكتيت »
التي لا تقهر ، « ابيكتيت » هذا العبد الذي أعتق فاراد
بدوره ان ينتزع الانسان من كل شيء لا يتعلق به فقال :
« تحمّل وتمالك نفسك » .

وانتهى العقل الكلي بتأكيده تأكيدهاً بحثاً هذا التوتر
الاصلي وهذه العقيدة ، عقيدة الارادة الاخلاقية التي هي
روح المذهب .

اما الحكمة الابيقورية المشبعة باللطافة والتوازن فقد
ظهرت ، بالعكس ، وكأنها زنبرك لادعاءاتنا ، لا انحلال ،
كما يدعي التأويل التقليدي الذي يلصق بكلمة « ابيقوري » .
« ان هدوء النفس وانوار الفكر » لن نحصل عليها في
حديقة ابيقور ، بالانفلات الاخلاقي والفكري .

ولكن لا مجال هناك للشك في ان الفيزياء الابيقورية ،
الموروثة قديماً عن الايونيين ، لا تعكس ، رغم طريقتها
الذرية ، نزعة العلم الحقيقة ، بيد انها تركز فينا عادة النقد

الأيجابي ، نقد جميع الخرافات المرعبة او المخزية ، وتفسح بذلك المجال لتأدية عبادة الهية مطهرة ومجردة عن كل غاية ؛ كما انها تتيح فرصة حفظ النفس دون ازعاج . وهكذا لا تبقى هذه الطمأنينة مهددة بالاهواء اذا نحن استطعنا تمييز المذات الحقيقية كلذة الصداقة ولذة الفلسفة اي حكمة العيش بحرية . ان غاية الانسان هي اللذة لكن الخير الحقيقي كامن في الصفاء العقلي والاخلاقي : « اي في اللذة التي تستريح » . فالبحث عن الخير الحقيقي يفترض اذاً البحث عن حدودنا وفضائل الحلم والعقل هي وليدة هذا البحث عينه . ومما عُرف عن ابيقور انه كان له عبادة خاصة هي عبادة الصداقة وكان اتباعه يبالغون في حبه واكرامه وكأنه اله .

وكان التناقض التام قائماً بين جميع البحوث الكلية في الاخلاق والفلسفة وبين الابحاث التي كان يقوم بها ابيقور؛ ولذا قامت للحكيم صورتان متقابلتان تارجحت بينهما طويلا النفسية القديمة . بيد ان كلا من المذهبيين كان يصدم ، بادعائه الوصول الى الحقيقة ، انبل لطف انصفت به العقلية اليونانية .

وكان الكليويون ، على غرار الابيقوريين ، يعرضون حكمتهم وكأنها موضوع تحييد عام او كأنها مجموعة تسمو

فوق النقد أو نظرة الى الكون من الواجب التسليم بها لا
سيا وانها اساس للاخلاق .

واتى الشاكّون والاحتماليون فنبذوا ، في آن واحد ،
هذا التصلب في الآراء وبذلوا قصارى جهدهم لتحرير
الفكر من كل استعباد غير شرعي ، استعباد تلك التي
كانت تُسمى قوانين الطبيعة والقدر ؛ وارادوا ان يعيدوا
الفكر الى المعطيات الانسانية المحضة ، معطيات العمل
والحياة الباطنية . وهكذا بحث اناكسارك ومن بعده بيرون
من ايليس ، عن طريقة للتبسيط الاخلاقي ، وتوصلا ،
ربما تحت تأثير النساء الهنود الذين عرفوهما ، الى الدعوة
الى الزهد والتجرد والصراع ضد الاشياء بغية ترويض
الفكر ذاته . وتقوم الضمانة الاساسية للسعادة ، بنظرهما ،
في تعليق الحكم . ولم تلبث هذه النظرة ، الاخلاقية في
اصلها ، ان اصبحت موضوع بحث فكري قام به
الشاكّون المتأخرون أمثال تيمون من فليونت (حوالي
سنة ٣٠٠ ق . م) وايينسيديم وسيكستوس امبيريكوس
(من سنة ١٨٠ الى سنة ٢١٠ مسيحية) ؛ وهكذا حوّرت
جهود هؤلاء ، تحويراً عميقاً ، نقد المعرفة . ولم يلبث
الشك اليوناني المتحدر من نظام اخلاقي ان توصل الى
ادراك نظم الفكر العلمي الحقيقية وعرض بذلك ان

يستبدل تحليل التسلسلات الى البحث الوهمي ، بحث
الاسباب المعتقد انها مؤثرة ، بدرس الاشارات . فالطبيب
الماهر مثلاً لا يجب ان يكون صاحب منهج ، يرى التسلسل
لكي يستدرك ويعمل .

ونصّب الشاكون اليونانيون انفسهم اسلافاً لفكرنا
الحديث بفضل هذا الحدس الرائع ، حدس الصفات
الدقيقة التي طبعت حالة حقاً ايجابية ؛ فالتقوا ، على
هذا الصعيد بالذات ، مع بعض ورثة الاكاديمية
الافلاطونية .

وكان «ارسيزيلاس» من بيتانيا يدير حوالي سنة ٢٦٨
ق.م . المدرسة التي استحدثت منذ ذلك الحين اسم
الاكاديمية الجديدة ؛ الا انه قلد سقراط فلم يكتب شيئاً
بل اكتفى بالمناقشة بعد ان اعتبر نفسه ، باديء ذي بدء ،
جاهلاً . وكان يعتقد بوجوب فحص الاسباب التي تميز
كل رأي ، على حدة ، فحصاً دقيقاً ، ثم الدفاع عن الرأي
الذي يبدو ان هناك امكانية لاثباته . وعرف «كرينياد» بأنه
اشهر ممثل للاكاديمية الجديدة في القرن الثاني قبل الميلاد .
ورغم انه لم يكتب شيئاً فانه يبدو ، فيما نقله عنه تلميذه
«كليتوماك» ، احد هؤلاء المفكرين المبدعين في الآونة

التيوتنة^(١). ولم يكن كرنبياد ليعمل على اقامة تناقض اجمالي بين اليقين واللايقين ، بل كان يميز بين «هنيئات البداهة» وبين تلونات قبولنا ؛ وبذا يكون قد وضع اسس نقد حديث جداً ، نقد فكرة الاحتمال العقلي التي سبق وحدد جميع وجوها فاصبح يكتشف الحقيقة بطريقة «المقاربة» .

وتمثل عقلية الشاكن الايجابية « واحتمالية » الاكاديميين الجدد تفتّح الوضوح اليوناني وازدهاره . بيد انه لم يعد باستطاعة هذا الكمال النظري ، الذي هو نصر للفكر الناقد، ان يسد حاجات العصر الدينية . لانه ، اي الكمال ، قد جعل ، بوضوحه ، هذه الحاجات اكثر عمقاً ، لانه يحتقر الرغبات العقلية^(٢) التي قدمتها الكلية والاييقورية للغريزة الدينية . ثم ظهرت مقدمات هذا الصراع عند المذاهب السقراطية الاخيرة وعند وريثها الفيلسوف

(١) وعندما ارسل سفيراً الى روما ، ادهش المجتمع الفكري بمقدرته الخطابية وجراءة افكاره .

(٢) ان هذه الحالة العقلية والاخلاقية كانت سبباً في نجاح الكلي يونكتيوس صديق سيبليون الافريقي وبوزيلونيوس استاذ شيشرون صديق بومبي . ثم انها اوضحت تأثير كسار الاخلاقيين في العهد الامبراطوري امثال موزونيوس وسينيك واييكتات ومارك اوريل .

هجسياس المشهور بتشاؤمه . واذا كان صحيحاً ما قاله
« اريستب » والقوريناثيون من ان اللذة هي غايتنا فيجب اذاً
ان نتجرد عن كل شيء اذ ان الوصول اليها محال ،
فالانتحار اذاً هو المنفذ المنطقي الوحيد .

وهكذا تفرقت الفلسفة ، بمعناها الحصري ، بين جميع
الميول الاخلاقية والدينية او حتى الخرافية ايضاً ؛ هذه
الميول التي تسميُ العصور الاولى للتاريخ المسيحي . ولقد
كان التلاقح سجالاً بين المثل الاعلى اليوناني والديانات
الشرقية فنتج عن ذلك تراكيب Synthèses فلسفية -
دينية هي بمثابة توفيقات بين مذاهب شتى .

وحاولت التقاليد اليونانية ، امام هذا التصاعد المتزايد ،
نصاعد مذاهب الخلاص ، بعثَ الفلسفات القديمة من
جديد بفضل تعاليم شراح ارسطو وخاصة بفضل جهود
الفيثاغورية الحديثة والافلاطونية الحديثة .

ان ما نفتش عنه ، في خضم الصوفية العديدة وفي
غمرة الرجوع الى افلاطون ، انما هو منهج للوصول الى
حقيقة سامية تمتاز عن عالم الحواس . ولكن هذا لا يعني
ان نناصر تقوى السامين او التجارة الوهمية القائمة بين
الانسان وربّه . كما وان المشكلة ليست مشكلة اصلاح
اخلاقي او علمي او مشكلة تقوية بسط سيطرتنا على اشياء

هذا العالم . المقصود محاولة اقامة اتصال شخصي مباشر بين نفسية الفيلسوف والحقائق السامية التي هي اساس الوجود الذي يضمنا . ولقد كان افلاطون يحاول ، بواسطة اهتمام النفس بكاملها الى شمس الخير ، ان يجعلنا نستشف مكانية اقامة اتصال كهذا وان نستشف ايضاً درجات سير متصاعد نحو هذه الحقيقة السامية ، هذا السير الذي هو في آن واحد حركة معرفة وحركة حب ولكن التأمل الأفلاطوني يهتدي دائماً العمل الانساني والاجتماعي ؛ فعلى الفيلسوف اذاً ان يعود الى الكهف وعلى العلم ايضاً ان يتابع دائماً تحليل العالم .

اما بنظر الافلاطونية الحديثة التي عرفت في امونيوس ساكاس معلها وفي افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ مسيحية) اكبر مثل لها ، فان الغاية السامية هي « الانخطاف » اي سكنى الروح في مكان تكون فيه المعرفة الكاملة المباشرة والسعادة الروحية من حقها . ويتصور افلوطين جمال كل شيء ، حتى جمال الشيء والحيوان والنبات ، كتأمل عفوي باطني لمبدأ سام . وتؤثر المبادئ ، كما يؤثر الجمال ، مألثة الاشياء بنورها وبانعكاسات هذا النور . وهكذا يحدث المبدأ الاسمي « الواحد » ويسبب ، دون ان يداخله تغير ،

مختلف نظم الحقيقة . اما الاجزاء ، فانها تحتفظ ، هي
ايضاً ، وبطريقة داخلية ، بثروة الكل ، وتتجه بذاتها نحو
المبدأ كي تتأمله . وان اهتداءً داخلياً كهذا ، وان حركة
نفسيتنا هذه او بالاحرى حركة « الأنا » وهو يفتش عن
« الوحدة » من خلال درجات الكائن ، هذه الدرجات
التي تسمو أكثر فأكثر في روحانيتها ، ان ذلك الاهتداء
وهذه الحركة يؤلفان « رحلة ما وراثية » حقيقية قتها
الانخفاف .

ويسعى هذا الترويض الروحي ، الذي يتمركز فيه
« الأنا » تدريجياً ، باهتدائه الى الوحدة الباطنية ، في
درجات ما وراثية تتسامى برفعها ، يسعى الى ايجاد اتصال
مباشر « فائق الوصف » بين اعماق اعماق شخصيتنا وبين
ما يؤلف « النفسية » العامة التي هي وحدة ارفع طموحاتنا
العقلية والاخلاقية . ولقد ابتكر افلوطين ، سابقاً بذلك
صوفية المحدثين ، طريقة للتدرب على الحياة الروحية ،
طريقة قلّد قوانينها تقليداً جافاً كل من برفير وجامبليك .
غير ان بروكلوس ودمسكيوس ، آخر اساتذة الاكاديمية ،
اعادا النظر في هذه الطريقة . ويستجيب اختبار الحياة
الباطنية ، عند افلوطين ، لشعور « وثني » خالص النقاء .

يبد ان هذا الاختبار كان يتقبل مطامح العالم القديم
الدينية الجديدة وكان يستوحى الميول المسيحية .

وسوف يُدخل التجلي المسيحي الى نفسية الاقدمين ،
خشوعاً اخلاقياً واخوة وثقة مفرحة ، والى عقليتهم ، نظرة
دراماتيكية عن العالم ، مع ان كل هذا لم يكن ليتفق مع
نظريتهم في « عالم » خالد منسجم خاضع لنظام ثابت .
ولكن لن تؤثر هذه الطوائف العجيبة ، إلا على مرّ
الايام ، في فكرة الفلاسفة . وهكذا علينا ان ننظر حتى
يعيد المحدثون النظر في متطلبات العقل وملهمات الدين
على التوالي . ان ما بشر به السيد المسيح ، في الجليل ،
امام اناس « خُشَّع » ، غرباء عن كل دقة اليونان الفكرية ،
قد فعل فعله : اولا كمنهج للحياة وبالتالي كمنهج للقلب .
وعندما تتعرض عقلية الاقدمين لشرح الايمان الصاعد
حتى النخبة ، فعلى الايمان ، اذ ذاك ، ان يستعبر ثقافة
هؤلاء الاقدمين . ولكي يدافع عن ابتكاراته عليه ايضاً
ان يتكلم لغة الفلاسفة . وهذا ما اوضحه ذاك « التقابل »
الصارخ بين دأب «سينيك» الفلسفي وبين شكل تعاليم
القديس بولس (رسائله وتبشيريه) . وان اتصالاً كهذا
سوف ينمو بلا انقطاع ويمتد حتى بعد اباداة العالم

القديم مرافقاً بذلك تقلبات المدنية وازمات التعصب
الديني^(١) .

(١) اما في الغرب فقد استعمل اوريجين والقديس اغوستينوس
(٣٥٤ - ٤٣٠) الفلسفة اليونانية ولكنها حددا التناقض القائم بين
المذهب اليوناني والدين المسيحي . واما في الشرق فقد حدث عكس
ذلك اذ عاشت التعاليم اليونانية قوية راسخة في لاهوت النخبة المسيحية
كما يتبين من تآليف اوسيب سيزاريه (٢٤٠ - ٢٦٥) وتآليف
غريغور نازيونس وخاصة من تآليف نيميبيوس (حوالي سنة ٤٠٠
مسيحية) ودينيس الاريوباجي .
والجدير بالذكر ان بعض هذه التعاليم عاش حتى الفتح العربي .

الفصل الثالث

نهضة الفروء الوسطى

١ - المذهب الانساني والادعائه

تراث الاقدمين - النهضة الكارولنجية -
جان سكوت ايريجين - الجدل واللاهوت
في القرن الحادي عشر: برنجيه - روسلين -
القديس انسيلم .
النهضة في القرن الثاني عشر : «الامثال»
- مذهب شارتر الانساني، التصوف والفلسفة
القديس برنار ، ابيلاز ، هوجيز دي سان
فكتور -

كانت بقايا الحياة الفكرية التي مزقتها الازمات
وغزوات البرابرة، منذ القرن الخامس للمسيح وحتى ايام
شارلمان، كامنة في احضان الجماعات المسيحية وفي الاديرة.
وكانت الحياة الدينية تضم ، مادياً وروحياً ، حاضر

الفلسفة بأكمله ومستقبلها بأكمله . واصبحت ، منذ ذلك الحين ، صورة الكون التي يجب تُشرح ، هي صورة الايمان المسيحي: اي صورة الاشياء غير المنظورة والخالقة الطبيعة التي يعلمها الايمان المسيحي وليس ابدأ صورة العالم أو تعارك المدنية. وهكذا اصبحت التعاليم الدينية ممزوجة بالفلسفة اليونانية . ثم أُضيف قسم من مؤلفات ارسطو وكذلك مذاهب الكليين والافلاطونيين الاخلاقية ، وذلك بواسطة بوويس « آخر الرومانيين » (الفصل سنة ٥١٠ والذي اُعدم سنة ٥٢٥ مسيحية) وبواسطة صديقه كاسيودور ، اُضيف هذا القسم الى « التراث القديم » الذي مثلته مؤلفات القديس اغوستينوس . بيد ان الاكليروس لم يستطع استثمار هذه الكنوز لانه كان قد نهاوى في الغرب .

وعندما ارسل شارلمان سنة ٧٨١ يستدعي الكوين المشهور من انكلترا ، حيث كانت الحياة الفكرية اكثر نشاطاً ، بدأت في المملكة الافرنجية « نهضة فكرية » حقيقية . وهكذا وُلد مثل أعلى فلسفي كما وُلد مثل أعلى ديني . وتوَجّت هبات الروح القدس السبع الخارقة الطبيعة ، الفنون السبعة المتحررة التي أُخذت عن

اليونان^(١)، وتشهد فلسفة جان سكوت ايريجين، الاكليريكي
الابرلسدي الذي حمل المذهب الانساني الى الاراضي
الفرنسية ، على هذا الخصب الجديد الذي طرأ على الفكر
الغربي^(٢) .

لكن يبدو ان الفلسفة اختفت طوال القرن العاشر ،
الذي اشتهر بالحروب والغزوات فلم يطل علينا خلاله
سوى « جريير » الذي نقل الينا « هندسة » . ثم عاد الفكر
بعده فارتى بحماس في احضان قواعد الاقدمين وجدلهم .
ونشأ عن ذلك صراع وقفت فيه نزوات هذا الحلاس
المنطقي وجهاً لوجه مع متطلبات الايمان . فحكم ، في
القرن الحادي عشر ، على كل من برنجيه من تور وروسلين

(١) لقد كانت ثقافة الاكليريكيين تتطلب ، للقراءة والتعليم
ولشرح الكتاب المقدس وكتب آباء الكنيسة ، القواعد وعلم البيان
والجدل . وكانت تفرض ، لتعلم الطقوس والروزنامة الكنسية ،
الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى اي العلوم الاربعة التي جعلها
افلاطون اساس الثقافة الفلسفية .

(٢) ادار جان سكوت مدرسة قصر شارل الاصلع وعرف كيف
يترجم نصوص ديتيس الاريوباجي . وقد تخطت عمقيرة جان سكوت
حدود زمانه فتخايل العالم المسيحي كتسلسل من الكائنات تخرج من الله
وتعود اليه حيث تستغرق ، وقد حملتها موجة جزر ومد شاسعة ، في
الوجود الالهي .

من كوميبيان ، لانهما جدليان . ثم لم تلبث القرون الوسطى ان احست في اعماقها بحاجتها لايجاد توفيق بين الغريزة الدينية والغريزة الفلسفية . وسرى ان هذا الموضوع سيكون مادة ارفع تأملات القرون الوسطى .
ومع القديس «انسيلم» من آوست، مطوian كونتوربيري (١٠٣٣ - ١١٠٩) ، «عاد الجدل الى مكانته» الاولى وذلك بتسلسل نظامي يبتدىء بالايان . اما التوازن بين العقل والايان فيفترض ان يقبل الانسان من السلطة (التي هي الكنيسة او الكتابات المقدسة) عقائد الايمان التي لا يوصل اليها العقل. بيد اننا، عندما نمتلك الايمان، يدفعنا الحب الى ان نعقل هذا الايمان ، وبذا نحصل على مقدار من « تفهيم » العقيدة وعلى نظرة ارفع الى الايمان الخالص ولكنها ادنى من النظرة المباشرة الى الله التي يحتفظ بها المختارون . «ايان شديد الصلابة يفتش عن عقل مدقق» :
على ضوء هذا المعنى يجب ان نفهم براهين القديس انسيلم الشهيرة التي تنطلق من فكرة الله ، الموجودة في ادراكنا ، والتي هي ثمرة التأمل ، لكي تبرهن على ان الوجود نفسه يصدر عن هذه الفكرة نتيجة «آليتنا» العقلية . «ان ما اعتقدته اولاً وانت تعطيني الايمان اصبحت الآن افقهه وانت تنيرني الى درجة اني اذا لم ارد ان اعتقد بوجودك

لما استطعت الا ان افقه هذا الاعتقاد .

لكن القرن الثاني عشر سيضيف، الى هذه العبقريات التي نمت وترعرعت في الاديرة والتي كانت فلسفة القديس انسيلم تمثلها احسن تمثيل، عبقرية « مدارس » التي نشأت في المدن وحول الكاتدرائيات . غير ان عبقرية هذه المدارس كانت في بعض المرات تقف وجهاً لوجه امام تلك العبقريات التي انطلقت من الاديرة .

اما التحالف القائم بين العقل والعالم الماورائي فقد كان يركز على اطار الاحكام والامثال^(١).

يبد ان العقل اراد ، في هذا العصر ، عصر الغليان العام الذي شهد ولادة الجماعات الشعبية وتفتح وازدهار النحت الديني و « اناشيد الايمان » ، ان يعرف جوهره ويتعرف الى ماضيه ، فاضحت الفلسفة اذ ذاك بحثاً عن مذهب انساني؛ واصبح هذا العمل نصراً لمدرسة شارتر . اما « قسطنطين » الافريقي ، المولود في قرطاجة ، والذي

(١) تجمع هذه المؤلفات جميع المعطيات اللاهوتية ، وهي ، بجمعها ومقابلتها ، في كل قضية ، بين آراء الآباء ، تقوم بعملية تنسيق للمسيحية . ولقد بدأت هذه الموسوعات ، بمناقشات السلطات حسب الطرق العقلية ، تطبق الطريقة الملقبة « بالمدرسية » وتنتهي الجو لمؤلفات القرون الوسطى الشهيرة .

كان رحالة ومترجماً لتأليف العرب واليهود ، منذ نهاية القرن الحادي عشر ، فقد عرف الناس الى غاليلان وايقراط ، ثم اطلعهم بعد ذلك على ديموقريطس . وزار اديلار من بارث ، في اوائل القرن الثاني عشر ، اليونان والبلاد العربية وترجم علوم الهندسة والفلك . ولم يكتف برنار وتيري من شارتر وجبلير من بوريه وغلبيوم من كونش ، لم يكتفوا بمعرفة علوم الاقدمين بل ارادوا متابعة المعرفة الانسانية^(١) .

ولقد شوش هذا الازدهار ، ازدهار العقل الذي اعتاد ان يفكر « اللذة في التفكير » وليس لفهم ايمانهم ، شوش افكار اولئك الذين كانوا ، في ذلك الحين ، يتابعون ويتعمقون في دراسة المثل الاعلى اي المثل الذي تعتنقه الاديرة^(٢) .

(١) وهكذا قابلوا ، بالثقافة الانسانية والعلمية ، جهل علماء اللاهوت والبالغة المحض ، هؤلاء الذين سخر منهم جان ساليسوري ، الانساني الكامل والجدير بعصور النهضة .

(٢) وظهرت في الاديرة ، الى جانب الاصلاح الذي قام به «السيتر» والبناء الذي شيده اتباع شارتر ، طريقة تكامل روحي تتجه نحو التأمل الصوفي ؛ وكان من اكبر اساتذتها ، في القرن الثاني عشر ، لاهوتيون ينتمون الى دير القديس فكتور في باريس ويعتبرون احقاداً لهوغيز . (١٠٩٦ - ١١٤١) .

وكان القديس برنار، خادماً رعية كليرفو ، وصاحب
الفكر التأملّي المتهوّس ، وقائد الجماعات الكبير ، كان
يعتقد بأن الفلسفة، في مجملها، ليست سوى « معرفة يسوع،
يسوع المصلوب . » ، وبأن معرفة حب الله للبشر هي التي
تقود البشر لحب الله ؛ وعلينا ، كما يتحول عقلمنا الى هذا
الحب ، ان « نصلح هذه الطبيعة الساقطة » . ان تجارب
الدير ، بنظره ، هي التي تعلم هذا الاصلاح . وتنطلق
هذه التجارب من التواضع ، وتصل بنا تدريجياً الى الخنو
فالحرارة التأملية فالانخطاف حيث تتبدل النفس وتتغير .
وليست آخر درجة من التواضع ، بنظر الصوفي ، سوى
أول درجة من الحقيقة . والحقيقة ، بنظر « ابيلاز » ، هي
اولاً "فتح" . فقد كان إيمانه المسيحي وشغفه بالجدل
يشحذان فيه غريزته الباحثة أي رغبته في معرفة الكائن
الحقيقي وفي تلمس الواقعي والملموس . ووجد « ابيلاز » ان
حركة الفكر كامنّة تحت النصوص العامة وان الفلسفة قابعة
تحت اللاهوت وان الفكر الفردي العقلي قائم تحت ثقافة
عصره ، هذا الفكر ، فكر الاخلاق الجديدة التي كانت
اقرب الى الكلية منها الى المسيحية . وقد كانت جرأة
ابيلاز الخارقة في مناقشة هذه المواضيع سبباً دفع بمجمع
الاساقفة للحكم عليه مرتين ، لأن الكنيسة كانت مضطرة ،

أمام شبه حى شاسعة من التجاوز والخروج على التعاليم
المسيحية ، لأن تدافع عن وحدتها الروحية والسياسية .
أما الاليجيون والفوندوا وزملاء «جواشيم فلور» أو
«اموري بين» فقد فسروا، على طريقتهم الخاصة، الفيض
الديني والاجتماعي في القرن الثاني عشر، وقوة هذا الفيض
الخلاقة اي هذا التحالف الطبيعي بين الالهي والانساني
وبين التصوف والعقل، هذا التحالف الذي هيا ، ورسم
في بعض الاحيان، قبل الاوان ، عقلية النهضة الفلسفية في
احضان القرون الوسطى .

٢ - وحدة الفروع الوسطى

عالم القرون الوسطى : الشرق وتأثير
ارسطو - جامعة باريس : الطريقة المدرسية
في القرن الثالث عشر - القديس
بونا فونتور - البير الكبير والقديس توما -
مذهب ابن رشد - مذهب اوكسفورد الانساني
والاختبار : روجيه باكون .

لم يكن الاسلام لينفصل عن المسيحية في عالم القرون
الوسطى ، فقد اسهمت الفلسفات الشرقية ، عن قرب ،
في نهضة الفكر المسيحي حتى اضحى مصيرهما ، وقد
اتحدتا ، تاريخاً واحداً . لقد فرض الفتح العربي نفسه في
بلاد فارس ، وفي سوريا ، هذه البلاد التي سبق واعتنقت
المذاهب المتيوننة والتي كانت في نفس الوقت ميداناً
للتوسع المسيحي . وهكذا تابع السوريون ، باللغة العربية .
درس معرفة وثقافة الفلسفات القديمة . وكما تغلغلت حاجة
الفهم والتفكير ، عند الغربيين ، في التعاليم الدينية ،

تغلغلت ، عند العرب ، واتفقت مع هذه التعاليم بالرغم من الصراع ، للوصول الى بناء المعتقدات الدينية بناء عقلياً . وكان العرب ، ومن بعدهم اليهود الذين شرحوهم ، قد تعرفوا ، في غمرة هذا التطور ، الى نصوص ارسطو الحقيقية فسبقوا بهذا الفكر المسيحي بحوالي جيل . وسنرى انه سيكون لمؤلفاتهم تأثير كبير على القرون الوسطى في الغرب^(١) .

فقد انتشرت الفلسفة اليهودية من مصر الى اسبانيا الى مراکش وهي على اتصال وثيق بالعرب . وكان القبالة ، في البدء ، هو الشكل اليهودي الذي يمثل صوفية

(١) لقد هيا الكندي (مات سنة ٨٧٣) وخاصة الفارابي (مات سنة ٩٤٩) ، بمعرفتهما لارسطو ، تآليف ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) الطبيب والفيلسوف الذي جدد ونسق مذهب ارسطو بأكله وآراء الافلاطونية الحديثة المتعلقة بخلق العالم . ثم ظهرت فقه هذه الفلسفة في اسبانيا المسلمة ، في القرن الثاني عشر . فقد بحث ابن رشد ، الشارح الكبير المولود في قرطبة سنة ١١٢٦ ، عن فكرة ارسطو الحقيقية من خلال التشويه الذي أتى على يد شراحه . اما المنازعات القائمة بين القرآن والفلاسفة ، فقد ابتدراها ابن رشد بتمييزه بين ثلاث درجات ادراك للحقيقة الواحدة : درجة الفيلسوف الذي يفهم الحقيقة المطلقة بالبرهنة ، ودرجة اللاهوتي الذي يستنجد بالمنطق والتأويل ليصل الى ما هو شبه بالحقيقة واخيراً درجة العامة الذين يصلون الى الحقيقة بالايمان .

الافلاطونية الحديثة^(١) التي ناقضت التلمود الذي هو تفسير حرفي للشريعة .

اماموسى بن ميمون الذي ولد سنة ١١٣٥ في قرطبة فهو حاخام وكتابه «هداية الضالين او بالاحرى المتردين» موجه الى الذين يقفون متردين امام طريقة التوفيق بين العلم والفلسفة من جهة وروح الكتاب المقدس من جهة اخرى . وكانت الافلاطونية الحديثة ، وخاصة ارسطو ، قد اقاما ، بطريقة منطقية ، توفيقاً راسخاً بين معرفتين مختلفتين بالجواهر : العلم والشريعة الدينية . واصبح ابن ميمون ، بفضل هذه الطريقة ، طريقة تدعيم الايمان عقلياً بواسطة فلسفة ارسطو ، وبفضل اعتناقه لمبدأ ارسطو ، سلف القديس توما . وقد ابرز ابن ميمون المعضلة الاساسية ، معضلة الفلسفة الدينية التي لم يعد باستطاعة القرون الوسطى ان تتجنبها .

وتبين في القرن الثالث عشر ، وبطريقة اكثر فاكثر وضوحاً ، ان العقل والايمان لا يمكن ان يتنازعا ولا ان يتحدا اتحاداً كلياً كما كان يعتقد القرن الماضي ولذا وجب التوفيق بينهما . وهذا التوفيق كان همّ المذاهب

(١) وسوف يؤثر كتاب افيشيرون (سليان بن جبريل) (١٠٢٠-١٠٧٠) الذي عنوانه : مورد الحياة ، سوف يؤثر على القرن الثاني عشر بواسطة تذكاراته الافلاطونية .

الفلسفة الكبرى المدعوة بالمدرسية . وتحقق هذه الوحدة المثلى ، وحدة الفلسفة واللاهوت ، كاملة ، بانتصار ارسطو . وقد تميزت حقبة كاملة من المدنية بطابع هذه الوحدة وهذه المذاهب المدرسية .

وكان تغلغل ارسطو في صميم الفكرة الدينية مبعث اكبر ازمة عرفتها القرون الوسطى اذ تصادم من جرائه مذهبان متناقضان يتعلقان بالفلسفة والثقافة الدينية ، ولقد طبعت احد هذين المذهبين فكرة القديس بونا فونتور الذي اجتمعت عنده « عقلية » القديس فرنسوا داسيز وحكمة القديس اغوستينوس .

من واجب الفلسفة ان نوصلنا الى الحب الالهي بواسطة اللاهوت : انها تبين رحلة العقل نحو الله . وتقودنا ، في هذه الرحلة ، انعكاسات النور الالهي . وليست المخلوقات التي تعتبر كرموز ، سوى آثار الله في العالم الملبوس اما نفسنا فهي صورة الله . وعلينا ان نقول ، ونحن نتابع حجج القديس انسيلم ، اننا نؤكد وجود الله لان الله اضحى حاضراً بالنسبة اليها . اما بنظر اتباع ارسطو المتزمطين فالحقيقة عكس ذلك اذ ان الموضوع لا يتعلق بهذا الحضور الخاص . فالنفس بنظرهم « سجيئة » الجسد وصورة له لا غير ، وليس هناك من طريق مباشر

يقودنا الى الله ، وما من ثقة حدسية باستطاعتها ان
توضح لنا رموزه .

وبالرغم من هذا الصراع العنيف ، وبالرغم من
الموانع التي فرضتها السلطات الكنسية ، فقد تغلغل المذهب
الارسطي ، بزخم لا يقاوم ، في قلب اتباع الكنيسة لانه
كان يحمل معه علماً كاملاً ، اساسه المنطق الدقيق ،
وصورة عن العالم كاملة الانسجام .

وكان «البير بولستاد» (١٢٠٦ - ١٢٨٠) ، القارئ
في جامعة كولونييه ، «والدكتور العالمي» ، حجة في زمانه .
واراد ان يحيي من جديد كل ما تخايله ارسطو او اعتقده
في مختلف حقول المعرفة ، لانه شعر بان ارسطو ذاته
يحتوي على «الدواء الخاص» الذي باستطاعته ان يقاوم
اخطار المذهب الارسطي . لقد برهن البير الكبير هذا ،
بهذا العمل الاصلاحى الذي هو ايضاً عمل اختراعى ،
عن حرية فكرية تامة مجتدة لخدمة الثقافة العادلة ، ولهذا
لم يتراجع لا عن ايمانه ولا عن تعاليم القديس
اغوسطينوس . انه فياسوف خلق فلسفة من جديد ،
«انه ارسطو جديد وضعته العناية الالهية في خدمة الفكر
اللاتيني» .

وظهرت مع البير بولستاد ، وفي تضاعيف عقلية

القرون الوسطى ، أوضاع غاية في الجدة: ميل للمعلومات
الايجابية والواقعية ، وهوة بين الفلسفة واللاهوت ازداد
اتساعها اكثر فأكثر ، وخاصة شعور واضح جداً بما هو
« قابل للبرهان » وبما هو غير قابل للبرهان .

وأنت مؤلفات القديس توما فافسحت المجال ، بفضل
هذه المتطلبات ذاتها ، متطلبات الدقة ، أمام ثقة العصر
لكي تتناول حتى اللانهاية . ولم يعد تألف العقل والايمان
بحاجة لان يُبتكر او يُناقش بل لأن « يُنسَق » بدقة .
ولقد اسفرت مساعي التمييز بدقة ، في كل مناسبة ، وفي
مذهب الحقيقة المنسجم ، بين قطاع العقل الفلسفي المتحدر
من فيزياء ارسطو وبين قطاع المعتقدات الدينية ، اسفرت
عن التشديد بقوة على كل ما يجب ان نسلّم به منطقياً
كحقيقة لهذا العالم أي كعمل الكائنات الطبيعية الخاص .
وآن رفض « افراغ الكائنات الحساسة من جزء اساسي
من حقيقتها لصالح الماوراء » ، هذا الرفض الذي يضمن
قوة وحكمة المذهب اللاهوتي ، ان دل على شيء فعلى
نضوج العقل في مجال فكر القرون الوسطى .

وبرهن القديس توما على ان العقل ، في احضان
المسيحية ، قوي لدرجة ان قواه لوحدها باستطاعتها ان
تستثمر الطبيعة فلسفياً . لكن ذلك العقل وهذه الطبيعة

مسوقان نحو الله . والفلسفة الخالصة ذاتها تتطلب ، بنظر
القديس توما ، اللاهوت . واراد ، بصفته لاهوتياً ، ان يُلمَّ
بمجمال مذهبه . ولذلك نراه يقف بوجه اولئك الذين
جرقتهم الحركة الارسطية دون مقاومة .

وكان « سيجردي برا بوند » استاذاً لاتباع ابن رشد
اللاتين الذين بالغوا في احترامهم للنصوص الفلسفية فأوصلهم
هذا الاحترام الى تأكيدات لا تتفق مع العقيدة . ومما لا
شك فيه ان « سيجر » هذا كان يحتفظ للعقيدة وحدها بصفة
« الحقيقة » . غير انه نفى ، في الواقع ، هذه الوحدة
المدرسية ، وحدة العقل والايمان ، وذلك باقامته ذاك
التوحيد السمج بين تعاليم ارسطو واشعاع العقل ،
وبوضعه هذه الوحدة في وجه الايمان المنزل .

أما مذهب او كسفورد الانساني فقد كان اكثر تنوعاً
واكثر غنى بالمستقبل . لقد مدّ هذا المذهب في عمر
الثقافة الفلسفية التقليدية وفضول مدارس شارتر العلمي .
وهكذا فباستطاعة اي كان ، بفضل هذا الجو الفرنسي -
الانكليزي الوفي لللاهوت القديس اغوستينوس والمتأثر
بالمذهب الافلاطوني ، ان يكون ، في آن واحد ، انسانياً ،
وافلاطونياً ورياضياً . لقد ابتكر جماعة او كسفورد ، تحت
تأثير العرب وخاصة تحت تأثير كتاب النظرات للهازن ،

نظرية رياضية وفلسفية تتعلق بالنور بصفته ينبوع الكون وعنصره المؤلف . وتكاملت هذه النظرية ، فيما بعد ، بفضل «روبير كروسييتيست» اسقف لينكولن (١١٧٥-١٢٥٣) الذي بين بوضوح الدور الذي يجب ان تلعبه الرياضيات التي تطبق على الفيزياء. أما زميله روجيه باكون الفرنسيسكاني والمولود سنة ١٢١٠ ، فقد اكد انه يجب اضافة الاختبار على الرياضيات. وهذا الاختبار مزدوج: اختبار داخلي او اختبار الحياة الباطنية وهذا يقود الى الالهام والتصوف، واختبار خارجي هو اختبار الحواس . ولقد تنبأ روجيه باكون ، وهو الرجل الخارق واللاهوتي الضليع والفيلسوف الذي تغلغت في اعماقه رسالته الفلسفية ، عن مدى القوة الاختبارية للعلوم الحديثة .

٣ - من غلبة الفروغ الوسطى

الى العلم الحديث

ازمات المسيحية - التطور الجامعي -
دانس سكوت - اوكام - الاسميون والعلوم
- القدامى والمحدثون - الصوفية والاصلاح
الديني - النهضة : نقولا دي كوز -
ليونارد دي فنشي - برونو كامبانيلا .

لقد كان مثل القرن الثالث عشر الاعلى في السياسة
والدين، يبني نظام المسيحية على وحدة الايمان ، وتجسست
مفخرة الحكمة السياسية والفلسفية في هذا النظام الذي
حطمته سريعاً القوى ذاتها التي عاضد ازدهارها وسمح له
بان يبصر النور . فحرب المائة سنة وويلاتها ، وتفكك
الامبراطورية الكامل ، والانشقاقات عن الكنيسة ،
والصراع الكنسي الذي اضعف حرمة البابوية ، كل هذا
لم يسمح لغير الامراء والطوائف بالبقاء والاستمرار .
وبسبب هذا الخسوف ، خسوف السلطات القديمة، بدأت

السلطة الملكية تثبت دعائم أركانها بواسطة المشترعين ،
وبدأت قيمة الجامعات الفكرية تتزايد وبدأ استقلال هذه
الجامعات يتبلور ، واصبحت فلسفة القرنين الرابع عشر
والخامس عشر ، بعد ان اتجهت نحو البحث الحر ، أكثر
أمانة لعقيدة القرن الثاني عشر منها لطموح القرن الثالث
عشر التركيبي . وهذا ما يوضحه التناسل الجامعي بين
« القدامى » و « المحدثين » . فالقدامى هم رجالات
القرن الثالث عشر الذين ما زالوا « يتعثرون » بتلك
الصيغ الموروثة عن أرسطو . أما المحدثون فهم ، بالعكس ،
أولئك الذين أطلعوا هذه الصيغ ليوجهوا الوقائع بطريقة
مباشرة . وانتصر هذا الميل ، الذي كان قد أصبح ملموساً
في «دانس سكوت» (١٢٧٠ - ١٣٠٥) الفلسفي
الذي يختلف عن إشراقية معاصره «ريمون لول» (١٢٣٥ -
١٣١٥) رسول المنطق ، انفصر هذا الميل أخيراً في
مؤلفات «غليوم أوكام» (١٣٠٠ - ١٣٤٧) . فقد خلّص
أوكام ، وهو مثال العقل « الهادىء العفيف » ، عقل
النخبة المفكرة الجديدة ، نظرية المعرفة ومن ثم الفلسفة ،
من جميع المركبات الوهمية التي كان يتخبط فيها ، دون
جدوى ، كل من المدرسية والأرسطية .
ثم استخلصت نتائج هذه الفلسفة تدريجياً بفضل

وارثي او كآام الملقبين بالاسميين، اذ انهم رفضوا، كما رفض
ايبيلار من قبلهم ، اعطاء التعابير العامة صفة الوجود
الحقيقي (١) .

وهجر الاسميون الباريسيون ، الى جانب مؤلفات
ارسطو الفلسفية ، مؤلفاته الماورائية ، وتخيّلوا اذ ذاك
مبادئ الآلية الحديثة (٢) .

ولقد كانت العقلية الدينية ، كما كانت العقلية العلمية ،
هدفاً لتحول عميق . لقد احدثت التجارب في الاديرة

(١) وهم يعتقدون ان موضوع العلم ليس ما هو عام وبالتالي
غامض بل ما هو خاص وبالتالي حقيقي ومعروف مباشرة .
والعموميات لا توجد إلا لانها تتعلق من قريب او بعيد بالاشياء المنوه
عنها ، هذه الاشياء التي تعبر عنها العموميات بفضل لغتنا . والحقيقة
تنحصر في إيجاد مرجع اساسي من فكرتنا لاشياء، وبذا تكون الاسمية
أول شكل للأفريزة العلمية .

(٢) وقد ظهرت مع كل من جان بوريدان المولود حوالي سنة
١٣٠٠ والبير دي ساكس ، التباشر الأول لعلمي الآلية والفلك
الحديثين . اما نيقولا اورسمين الذي توفي عام ١٣٨٢ والذي تابع اعمال
اسلافه ، فقد سبق ديكارت فيما يختص بالتصوير الهندسي الجبري
واستكشف ، حتى قبل ايام غاليله ، قوانين سقوط الاجسام بحركة
متسارعة .

صوفية اقرب الى النفحة الشعبية تتكلم لغة الشعب^(١) ، في حين كانت تتألف في قلب الجامعات ، ارستقراطية فكرية . ونجد ، في عصر النهضة ، مع التيارين الصوفي والعلمي ، تراث القرون الوسطى بكامله ، هذا التراث الذي كان قد نُقل في نسق جديد ، نسق حياة اغنى . ولم تكن هذه « الطاقة الحيوية » الاوروبية الجديدة سوى ثمرة اختبار متزايد في جميع الميادين : اختبار عقلي ، اختبار تقني ، واختبار انساني . ومن جملة هذه الميادين ايضا : الماضي ، الذي عُرف والذي يُبحث عنه لذاته ، والكرة الارضية بمساحاتها الجديدة ، وسكانها وطبائعهم المتسامية فوق كل ريبة ، وخاصة العمل الانساني ، العمل الذي تضاعف بفضل العلم وتقدم الفنون والمهن وبفضل التسابق السياسي والتجاري . ورجالات هذه الفترة العظام هم دائماً رجال عمليون ، هم فنانون ومهندسون

(١) فقد نقل الاستاذ ايكار ، مؤسس الصوفية التأملية وابو الفلسفة الالمانية ، اعمال الانسلاخ الى اوضاع داخلية والى « حالات » فلسفية . واتسع الشق ، من بعده ، بين العقل والايمان ، عند تنزr وسوزو استاذي لوتيروس . وكان رويسبروك ، في هولندا ، يستلهم طرق حياة داخلية اكثر مما يستلهم الفلسفة . وكان كتاب « الاقتداء بالمسيح » احدى طرق هذه الحياة الداخلية . وحتى الآن يوقظ فينا هذا الكتاب ، الذي طالما نسبوه الى توماس كمبيس ، السحر الروحي .

ورجال اعمال لا فلاسفة محترفون . والفلاسفة انفسهم ، ولو جزئياً ، هم دائماً رجال تقنيون . اما الجو الفكري فهو جو البحث الحر . ولم يعد التفكير ، في اكاڤيمية فلورنسا الافلاطونية وفي اكاڤيمية البندقية الالڤينية ، وفي معهد فرنسا ، محدوداً في نطاق الحاجات التطبيقية ، حاجات التعليم الجامعي . ومن هنا ازدهار المذاهب الخارق ، حيث يفتح او يختلط ، احياناً ، كل ما هيأته القرون الوسطى وكل ما عرفت ان نلذه .

أما الافلاطونية فقد كانت اخصب واهم هذه التراثات . فقد اقام الكردينال نيقولا دي كوز (١٤٠١ - ١٤٦٤) الذي نشأ على ايدي الاسمين ثم لم يلبث ان انخرط في التيار الافلاطوني الحديث ، تيار بروكلوس الذي هو اقرب الى الاصل ، اقام بين العقل والايان اتصالاً جديداً ذا صبغة افلاطونية ^(١) .

ويسعى باراسلس وبيك دي لا ميرونڤول ومرسيل فيسين ، ولكن بطريقة اقل عمقاً ، وراء وحدة دينية في

(١) ان «الجهل المثقف» يعلمنا الغوص وراء المعرفة العقلية مبرهناتاً لنا بانها ترتفع ، كما يرتفع الخط المنحني نحو المستقيم ، المقارب ، نحو معرفة عقلية يشهد العقل فيها تجمع الاضداد التي وضعها وجهاً لوجه والتي يوحدها الله .

الافلاطونية الحديثة وفي القبال . وهذه الافلاطونية
خيالية، صالحة للمعتقدات المسيحية ولكنها تصطدم بعنف
بالارسطية المتصلبة الرأي ، ارسطية اتباع ابن رشد امثال
بومبونازي وجيروم كاردان ، المفكران اللذان تأثرا تأثراً
عميقاً بكلية مناهضة للمسيحية. لكن مذهب هذه الكلية
النظري كان قد تلاشى . أما موقف ليوناردي فنشي العلمي
فيبدو حديثاً تماماً ، وهو الذي يرى ان الحقيقة وحدها
هي التي تجعل الافكار نبيلة .

ويعتقد ليونارد ، كما يعتقد غاليله اوتار تاغليا ، بان
النموذج الذي يجب ان نفتفي آثاره هو ارخميدس الذي
كانت تجهله القرون الوسطى والذي يدخلنا الى محراب
مرحلة العلم الجديدة .

أما الرغبة في توحيد العقل والتصوف ، بغية بناء
الوحدة الدينية ، فانها لم تظهر الا عند الفلاسفة الذين
عاصروا نهاية النهضة ، ولم تبرز الا في امتداد شامل طراً
على التعاليم الافلاطونية . ان هذه الوحدة ، وحدة العالم
الدينية ، التي اقامها العقل ، ليست ، بنظر غليوم بوستال
وجان بودين المشترك ، سوى موضوع سام للتفكير
السياسي والاجتماعي . أما نظرية الكون الحي فانها تؤلف ،
عند مفكري النهضة الايطاليين ، تفسيراً تاماً للكون

وفلسفة بمعناها الاكمل .

أما تليسيو ، « اول المحدثين » ، فقد احبى نظريات الكلية عن العالم . وسوف تضم فلسفة جيوردانو برونو كل تراث الماضي . اما « عدوه » الوحيد فهو ارسطو . وقد أوحى اليه الافلاطونية ، التي محتصها درساً وتفكيراً ، فكرة كون لامتناه يفسر لانهاية الكائن الالهي المتحركة ^(١) .

وهكذا حصر جميع فلاسفة النهضة الكبار ، وهم الذين اكتسبوا لقب المحدثين — بفضل توجيه فضولهم وبفضل مذاهبهم في الطبيعة — حصروا افكارهم في اطار قديم مُسنّ . واصبروا ، بالرغم من ان كل شيء فيهم وحولهم كان يعلن انحطاط النظرية اللاهوتية الخاصة بالعالم ، على املاء فراغ البرنامج القديم الذي يعتبر الله مركزاً للعالم ، وعلى «تنسيق الاشياء والعقول بين الله كمبدأ وبين الله كغاية» .

(١) اما تراث برونو وتليسيو فقد اقتبسه كومبانيلا (١٥٦٨ — ١٦٣٨) المشهور باوهامه السياسية (مدينة الشمس) . فالانسانية الناشئة تصل ، بنظر كومبانيلا ، وبفضل نظام اجتماعي وسياسي اكثر انتاجاً وعدالة ، الى وحدة سياسية دينية في بوتقة ايمان شبيه كل الشبه بالمسيحية .

وبين هذا الاستمرار الشكلي لفكرة القرون الوسطى في الفلسفة ، وهذا التوق الى الوحدة اللاهوتية في احضان المذهب الانساني ، ما عساها تكون المهمة الاساسية للتفكير الحديث وما عساه يكون اصل انشغالها . وهكذا على الانسان ان يطرد شبح المدرسية ويبنى ، في الفلسفة ، اسلوب العلم والعقل بتوفيقه ، ولكن بطريقة جديدة ، بين مبول المذهب الانساني ومبول العقلية الدينية^(١).

(١) لقد عبرت عن عقلية الفلسفة الحديثة مؤلفات الكتاب وخاصة الاخلاقيين . ففن مونتينييه Montaigne مثلا ليس فقط الدليل ، الذي يتجدد دائماً ، على حكمة انفسجها العقل . انه ، بنوع خاص ، ثمرة شكل من التحليل اصلي ، يفتح سلسلة الخطوات التي تميز الغرب اكثر من غيرها ، نحو « معرفة الذات » . فكون الشيء حقيقياً أصبح منذ الآن ، يحمل معنى اكثر من معنى كونه مطابقاً للحقيقة . انه التعلم بصبر ان نتعرف في ذاتنا على الانسان كراسمال ، أي كشرط اولي ونهائي لكل اختبار ، وكحقل تجربة لكل حقيقة .

الفصل الرابع

الفلسفة الحديثة

١ - العقل

عقلية القرن السابع عشر - فرنسوا
باكون وفلسفة الاختبار - العقل بنظر
ديكارت وعقلية باسكال - مبادئ لينتز
- ثورة المذهب الديكارتي : سينوزا
ومالبرانش

اقام القرن السابع عشر ، في وجه تمجيد الفرد وثورة
الاهواء السياسية ومذهب النهضة الطبيعي ، ضرورة قيام
القوانين الاجتماعية والدينية اي قيمة النظام العالمية .
فالسلطة ليست عمل انسان فرد او نتاج قوته او غروره ،
انها اكراه عام غير شخصي^(١) .

(١) كما برهن على ذلك كتاب غروتوس صاحب « مذهب الحق
الطبيعي » الذي اخذه عنه فيما بعد بوفندورف .

والطبيعة خالصة من كل قوة غامضة ومن كل عقل منظم : انها تذب عندما تنقصها وصاية العقل وقاعدته في الوحدة ؛ وعلى الانسان ان يعرف هذه القاعدة وان يخضع لها كي يساعد على بسط سلطانها ، وعليه ايضاً ان ينسجم دائماً مع العقل .

وهذا النسق الجديد من الحياة والفكر يتفق اتفاقاً مكيناً مع عقلية العلماء المتحدرين من النهضة . وقد كان عمل هؤلاء يجري حسب قواعد محدودة ، وهم غير مباينين بنقاش المذاهب الفلسفية والدينية . والحقائق التي توصلوا اليها هي نتاج تلك القواعد ومتناسبة مع حنكتهم . ومن هنا نشأ الميل الى الثابت والاكيد ، هذا الميل الذي ترك صدى في فيافي الفكر والثقافة ومن ثم في الحياة الاجتماعية كلها^(١) .

وكان الفرنسي سكانى الانكليزي روجيه باكون قد استشعر شعوراً عميقاً بقيمة العلم الاختباري منذ القرون

(١) لقد بلغ مفكرو هذه الفترة ، وقد شغلهم احترام وبناء سلطة الايمان على اساس عقلي كما بنوا النظام السياسي ، اوج الصدق الديني والعمق الاخلاقي . وما غنى الفلسفات الكبرى الحديثة التي هي المشال الحقيقي على التأمل الماورائي سوى ثمرة هذا الجهد الجديد وهذه النظرة النافذة التي اقتبستها العقلية الغربية بفضل صراحة وصرامة العلماء .

الوسطى . اما فرنسوا باكون دي فيرولوم فقد وضع ،
في انكلترا ، اول برنامج ايجابي لاجائنا الطبيعية .
وكان فرنسوا هذا قاضياً مالياً في بلاط جاك الاول .
وقد احدث كتابه رد فعل قوي فلسفي وعلمي .

لقد كانت عقلية فرنسوا باكون تكره كرها شديداً
خود وقحط العلوم التقليدية التي كانت باكثريتها ، تعتمد
على البراهين والتميزات اللفظية ، والتي كانت غنية
بالطرق فقيرة جداً بالنتائج الواقعية ، وثابتة وحتى
متسمة في مثل اعلى شكلي قاحل .

واراد باكون ، وهو الذي يحذر التصنيف والعقلية
المصنفة ، ان يتوجه دائماً الى الطبيعة التي تفوق « دقتها »
دقة عقلنا . وبرأيه ان « الاختبار » هو المعلم الحقيقي .
بيد ان العلوم الاختبارية كانت ، في ايام باكون ، مزيجاً
غامضاً من القواعد المتبعة والخرافات والتقاليد التجريبية
او الفلسفية والاهام والخداع . فالملقصود اذاً ، بنظره ،
تنظيم هذا النوع من البحث حيث يكمن كنز الانسانية
المجهول . وهكذا تظهر اداة الاكتشاف الجديدة (الترتيب
الجديد) اي المنطق الجديد الذي قام مقام منطق ارسطوليدفع
بمعرفتنا العلمية وبسلطانها على الاشياء ، نحو الامام . فالمعرفة
العامة ، بنظر باكون ، تهدف الى جعلنا اسياء الصفات

الطبيعية ، ولذا يجب ان نكتشف اي تركيب فيزيائي
يسبب وجود كل صفة من هذه الصفات واي شكل
اختباري يميزها : وهذا هو عمل الطريقة الاستنتاجية .
الملاحظة تقدم لنا مزيجاً متشابكاً من الصفات الطبيعية .
ولكن لكي نكتشف الشكل المميز لصفة طبيعية يهمنها
امرنا علينا ان نعزلها وان نستخلصها ونحن نحدف ،
تدرجياً ، وبالاختبار ، كل شيء لا يختص ، بالحقيقة ،
بهذه الصفة . وعلينا ايضاً ان نعيد الكرة ونبدل ونمزج
ونقلب رأساً على عقب الاختبارات . وعلينا كذلك ان نضع
لوائح حضور Tables de Présence (للاختبارات
التي ظهرت فيها هذه الصفة الطبيعية التي نبحث عن
شكلها) . وعلينا ايضاً ان نضع لوائح غياب d'Absence
ولوائح مقارنة de Comparaison (مطابقة لدرجات
تغير الصفة التي ندرس) . وبمقابلتنا بين النتائج الحاصلة
نحدف تدرجياً ، كما في التحقيق الفضائي الرصين ، جميع
الاشكال التي لا علاقة لها بالصفة التي ندرس . اما الباقي ،
هذا الذي يثبت بعد « استعراض الامثلة والاحداث ، امام
الادراك » ، فانه يحتوي ، ضرورة ، على الشكل
الاختباري الخاص بالصفة التي ندرس .
لقد مهدت باكون ، بهذا المخطط العام ، مخطط الطريقة

الاختبارية ، وباستعراضه للعلم ، من المبادئ حتى الملاحظات الفردية ، وبتصنيفه المعارف ، هذا التصنيف الذي مهد السبيل لموسوعة اوغست كونت وتركيبه ، وبفكرته الايجابية في البحث المبني على اختصاص العمل وتعاون الباحثين واصحاب المذاهب والاختباريين من جميع الناس . لقد مهد باكون ، بكل هذا ، لتوثب العلم والمدنية الحديثه المبنيين على فاعلية الطرق الاختبارية .

غير ان باكون لم يطبق هذه التعاليم الذي كان اول من بشر بها . فهو لم يكن ملماً الماماً صحيحاً بالاعمال العلمية الكبرى التي كانت تجري في عصره وبما كانت تحققه عبقرية غاليله . وهو لم يعرف ، لا بنفسه ولا بواسطة غيره ، قدرة العقلية العلمية الحديثة على العمل ولا ما تستطيع ان تتمخض به هذه القدرة . وجهل باكون ، وهو فيلسوف الاختبار الخارجي ، وفيلسوف خطواته الرصينة ونقيه الصابر واكتشافاته المثمرة ، نوعاً آخر من الاختبار هو الاختبار الداخلي الذي ينشأ يقين العلوم وثقافة العقل العلمية والذي هو عقل الرياضي الخلاق الذي يتثبت من الحقائق .

ان هذا الاختبار ، الاختبار الشخصي للخلق الرياضي وتجديد الاساليب المناسبة مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً بعقلية

الاصلاح الديكارتي . فقد وجد ديكارت في ذاته العقل الرياضي وهو يقوم باكتشاف الغامض . لكن ديكارت اكثر من رياضي . انه رياضي عبقرى من طراز فيثاغورس . وهو فيلسوف ، لا بل اكبر فيلسوف اثر ، منذ سقراط ، على مجرى الفكر الانساني . لقد كان عمله الفكري عميقاً وملائماً وممثلاً ، بشكل متين ، لعالمنا وعقلنا لدرجة ان قواعد منهجه تبدو لنا الآن تافهة وكأنها لا تحتاج الى برهنة . والتاريخ وحده هو الذي يتيح لنا ان نقدر الميزة الدراماتيكية التي طبعت هذه الثورة العقلية التي تشدها الى حياة صاحبها رباطات وثيقة : حياة عزلة ونفي لاحتها الاستقلال والحرية الروحية والتفكير المجرد عن كل مصلحة من جهة ، وطاقة تسعى دائماً وابدأ الى الخير العام بغزة سامية ، من جهة اخرى .

يتحدر ديكارت ، وهو التورونجي النشأة والبواتفاني العائلة ، من هؤلاء النبلاء ، نبلاء « الروب » اي الذين كانوا يعرفون كيف يجمعون بين الشعور بالشرف والشجاعة وبين المتانة الفكرية ، متانة العاملين الكبار والمحترفين الناجحين^(١) . وكان تثقيفه ، على ما يبدو ، لطيفاً ومشمولاً

(١) لقد كان كل من جده لآبيه وجد امه طبيباً .

بالعناية لكن منعزلاً ، مفتقراً الى حرارة الحنو ، وهو الضعيف الصحة الذي فقد امه وهو ما يزال صغيراً . لقد لقمته يسوعيو لافلبش الآداب الجميلة والشعر . وكان هو ، في حداثته ، يتعشق هاتين المادتين . ثم درس عندهم ايضاً رياضيات كلافيوس وشكوك الفلاسفة ومنطق ارسطو ومذهب القديس توما الذي كان قد نقله وحوره ، بطريقة مقبولة ، سوياريز . وانهى ديكارت ، هذا الشاب اللطيف الشاك بطبيعته والحذر في مشاكل العقل ، بالتدرب العسكري ، هذا المزيج المقيد في حدود الكتاب ، وذلك رغبة منه في وفاء ما ورثه . وبعد ذلك اصبح التمرين الحر لعقله الشيء الاساسي في الحياة .

اقام ديكارت ، بعد ان انخرط متطوعاً في جيش الامير موريس دي ناسو البروتستانتى ، في هولندا ، وذلك سنة ١٦١٨ ، حيث التقى في العاشر من تشرين الثاني بطبيب ورياضي شاب يدعى اسحق بيكان : وبعثت هذه الصداقة ، في ديكارت ، الغريزة الرياضية وكشفت له عن حرارة العواطف الانسانية . ثم لم تلبث نفسيته ان تفتحت ، بعد ان انتقل الى خدمة دي لا بافير . وبعد ان اجهده افكاره ، وهو التعب من حياة ، حقاً قليلة الحروب ، ولكنها فارغة ، تفتحت نفسيته لشوق

صوفي ولاهتمام علمي وانساني وديني في آن واحد، فانضوى
تحت لواء جمعية روزكروا . وتراءت له ، في العاشر من
تشرين الثاني عام ١٦١٩ ، الرؤيا العجيبة او « الاختراع
العجيب » ، اختراع علم جديد تماماً . وقد تمت هذه
الرؤيا اثناء تأمل متواصل عقبته ازمة حماس واحلام نبوية .
وهكذا وُلد الامل الحديث ؛ فالعلوم لن تؤلف ،
بعد اليوم، سوى هيكل واحد يمتلك ديكارت نظامه، اي
قانون تكوينه . وتهدف دعوة ديكارت وفكرته الاساسية،
بلا ريب ، الى اقامة هذه الحكمة العامة ونذرها لسعادة
الناس .

وانعزل ديكارت سنة ١٦٢٨ في هولندا بعد ان
اصبح مشهوراً بتفوقه العلمي والفلسفي وبعد ان اصبحت سيد
افكاره التي لم يكن قد نشرها بعد . وكان يتوخى
ديكارت من عزله تلك ضمان هدوء تفكيره واستقلاله .
وبقي ديكارت ، طوال عشرين سنة ، باستثناء بعض
رحلات قصيرة وغامضة قسام بها احيانا ، ذاك المنعزل
الذي ارتضى الانفراد لنفسه ولم يرح هولندا عام
١٦٤٩ الا هربا من تعصب مضطهد كان يمارسه بعض
المبشرين . وأمل ان يجد الهدوء والصدقة بالقرب من
كريستين السويدية فتحمل ، لهذا ، التصنع وواجه مناخا

قاسيا . ولم يكن باستطاعته ان يقاوم اكثر من بضعة اشهر ؛ غير انه عرف ان يتقبل ، بارادة^(١) عبقريته ، آخر مصير كان على عبقريته ان تتغلب عليه وهو الموت المبكر .

كانت بداية اقامة ديكارت في هولندا فترة تفكير متنوع ، تفكير يتصف بالخلق الخصب المطمئن . وترعرعت الفلسفة واللاهوت والفيزياء الديكارتية وكأنها اجزاء جسم واحد حي ، روحه ، اي طريقته التي ابصرها ديكارت بوضوح ، ليست سوى ذاك التوثب المتواصل ، توثب عقله الخلاق . وبلغ ديكارت سنة ١٦٣٣ ، وهو في زحمة الانتاج وفي غمرة الكشف للعالم عن سر الفيزياء الحقيقية . ام الطب الناجع » ، نبأ الحكم على غاليله لانه قال بدوران الارض ، هذا القول الذي تقبله ، ضرورة ، فيزياء ديكارت . وصمم ديكارت ، الحذر جداً في تجنب كل عراقك مع دينه التقليدي والراغب رغبة قوية في المحافظة على حرية الفكر الضرورية لاجرائه ، ديكارت الذي لم يكن ابدأ يتعجل انتاج كتاباته ، تلك الكتابات التي كانت له بمثابة واجب ، ديكارت هذا صمم ، عندما بلغه نبأ الحكم على غاليله ، على ائتلاف جميع ما كتب .

(١) « هذه روحي ، علي ان اذهب » .

لقد احدث الصراع بين الارادة السامية ، ارادة
الخنكة الاجتماعية والدينية ، وبين النداء الصوفي ، نداء
رسالة العالم والفيلسوف والانساني ، أحدث هذا الصراع
في نفسية ديكرت عراكاً داخلياً كانت « المقالة في المنهج »
خاتمته الرائعة .

على كل الناس ان يتمكنوا من ايجاد الصحيح والنافع كما
وجدهما ديكرت . أما العلماء فيُحتفظ لهم ببعض اقسام
الاكتشافات العلمية التي بواسطتها يُبرهن على قوة المنهج .
اما الشيء الاساسي فهو ان نبرهن للجميع كيف يستطيع
عقلهم ان يتصرف بحرية . ولاجل هؤلاء دوّن ديكرت ،
في بحث بسيط وصريح ، سيرة عقله . وهكذا نرى ان
خاتمة الازمة الداخلية الشخصية عمل شامل .

ليست « المقالة » ، التي هي مُعدّة للجميع ، باللغة
اللاتينية بل بالعامة ، لغة التجارة والادارة ، اللغة التي
يقرأها النسوة واهل المدن واصحاب الحرف . انها ثورة
ادبية وفلسفية واخلاقية في العقلية الفرنسية . و « المقالة »
تجوب ، وكأنها قنطرة مضاءة ، العلوم واللاهوت . انها
الفلسفة الاولى التي تجمع ، مباشرة ، بين الفضول الشخصي
العنيف وبين الرغبة في المنفعة والشعور الذي يولده العمل
الاجتماعي .

« علينا ان نحكم احكاماً ثابتة وصحيحة على جميع الاشياء التي تُعرض علينا » ، ولذا يجب درس سلوك تفكيرنا وجوهره، يجب ان نتعرف الى ذاتنا ونحن نمرّن عقلنا . وما من سلطة باستطاعتها ان تفرغ عقلنا من واجبه؛ هذا الواجب هو في ان يطلع عقلنا ذاته على جميع تصرفاته . ومما لا طائل تحته ، من جهة اخرى ، ان يبرأ الانسان نفسه بحجج مبهمة وغامضة أو تحتمل التأويل . ان ما يدركه العقل بتمييز ووضوح باستطاعته وحده ان يستشهد دائماً به وفي كل حين بنفسه على نفسه .

ان نظرح السلطة ولا نثق إلا بما هو بديهي اي بالافكار الواضحة المميزة^(١) ليس معناه اننا اعتنقنا اوهام شخصية معصومة عن الضلال تحملنا على تجاهل ما هو غامض او صعب واهمال كل بحث عميق وعدم الاحتفاظ

(١) انها اول قاعدة من المنهج . اما الثانية فهي : ان أجزءه كل صعوبة من الصعوبات التي تعترضني ما استطاع الى ذلك سبيلا وما يستلزم حل هذه الصعوبات على احسن وجه . والثالثة ان أسوق افكاري سقياً منظماً فأبدأ بأبسط الاشياء وأيسرها معرفة ، ثم أصعد تدريجياً وبثؤدة حتى ادرك معرفة اكثرها تركيباً وان افترض وجود انتظام بين الاشياء التي لا ينتظم في الاصل بعضها مع بعض . والاخيرة ان اقوم ، في جميع الاحوال ، باحصاءات وافية ومراجعات شاملة تجعلني على ثقة من انني لم اهل شيئاً .

بغير الافكار القصيرة او السطحية، بل بالعكس فالوضعية التي يوحىها ديكارت والتي اخذها بلا شك عن عادات رجال الهندسة تتخطى الهندسة مكلمة شأو عبقريتها اليقينية. انها تدعونا لأن نوجه عقلنا حسب « نسق » نافذ ولأن نمرّنه دائماً حتى يتمكن ، في كل مناسبة ، من ان يقوم بوظيفته على احسن وجه ، ووظيفته هذه تنحصر في اثاره ارادتنا . هذه هي الحكمة الديكارتية .

ان هذا الثقيف ، تثقيف العقل نفسه بنفسه ، أدركه ديكارت بمناسبة اكتشافاته في الهندسة ، لكنه لا يختلط مع التفكير الرياضي لأن هذا التفكير الرياضي ليس ، في الاول ، سوى التهيئة الاولى للفكر ومن ثم واحد من تطبيقات قوته الجديدة .

وانتقل ديكارت من الرياضيات العامة التي كانت معروفة في عصره الى فكرة رياضيات عالمية^(١) . وهذه الرياضيات لا تأبه بالاعداد والصور والاجرام الساوية والاصوات بل بالتنظيم والمقياس . اما ميزة هذه الرياضيات العالمية فتعميم فكرة النسبة Rapport . ويربط

(١) وما الهندسة التحليلية التي تستعمل الاحداثي الديكارتي سوى احدى الطرق الاصلاحية التي سبق ورسم خطوطها الكبرى نيقولا اورسم .

المقياس الاشياء ، الواحد بالآخر ، بفضل وحدة واحدة؛
ويسمح التنظيم باكتشاف هذه الاشياء بواسطة درس او
فحص نسبة خاصة^(١) .

ان محور الاكتشاف الرياضي يتوقف على ايجاد او
تفسير النظام «الطبيعي» ، نظام العلاقة القائمة بين عناصر
المشكلة الواحدة . لكن ليست هذه الرياضيات العالمية
سوى احدى تطبيقات الطريقة الديكارتية التي هي معرفة
عقلنا معرفة كاملة اثناء ممارسته صلاحياته .

ان عقلنا قادر ، بنظر ديكارت ، على ان يعرف
مبادئ بسيطة وحقائق لا يرقى اليها الشك وذلك بواسطة
اضوائه الطبيعية وحدها أي بواسطة الحدس . وهو قادر ،
من ناحية اخرى ، وبفضل الاستنتاج ، « على ان يفهم
حقيقة ما على انها نتيجة حقيقة اخرى سابقة نحن منها على
يقين » ، أي انه قادر على تحديد كل ماهية الشيء المجهول
بمقتضى الصلات التي تربطه باشياء معروفة .

ان الطريقة الديكارتية لا تعلمنا ان نرى حدسياً ولا
ان نستنتج ، ولكنها تدرب العقل على ان يعرف ان

(١) ليس التنظيم الترتيب الذي ادخل مؤخراً ، على العبارات
الاصطلاحية التي سبق وعرفت او وجدت . انه صفة ملازمة لطبيعة
هذه العبارات الاصطلاحية كالنسبة المميزة لمتواليات حسابية او هندسية .

ينتهي ، بغية الاستنتاج ، العناصر المفيدة في كل مشكلة جديدة . ان هذا الانتقاء الذي اكتشفه النظام ، والذي هو تمييز ، في كل حالة ، بين ما هو مطابق وبين ما هو نسبي ، والذي هو ابعاد كل شيء ايس ضرورياً للبحث ، ان هذا الانتقاء لا يُلقن بتطبيق بعض القواعد تطبيقاً آلياً ولكنه ينتج عن تشييف الفكر ثقافة ^(١) تقدمية متواصلة .

وعلم ديكارت هو بمثابة مقدمة لعلومنا الحديثة ، انه

(١) يقتبس العقل ، بمارسته لقابلياته الطبيعية ، ممارسة مشبعة بالتفكير ، اختباراً يزداد غنى يوماً بعد يوم بجميع طرقه القادرة على الاحاطة بمشكلة ما . انه يبرز هذه الطرق الى حيز الوجود فيبينها من جديد حسب متطلبات كل مشكلة جديدة ؛ والعقل اذ ذاك باستطاعته ، في كل مرة ، ان يكتشف ، بطريقة معصومة عن الخطأ ، الزاوية التي يجب أن تطرق من خلالها كل مشكلة جديدة . وهذه الطريقة أو المنهج تفترض ان عقلنا يجب ان ينوص ، قبل كل شيء ، الى الاعماق ، أعماق النظام الذي يجعل عقلنا واضحاً تجاه نفسه . كما يفترض في هذه الطريقة ايضاً ان تنشر ، باساليب مضبوطة ، جميع مظاهر هذا النظام لكي يتهيا عقلنا للعمل . ويستبق هذا النظام ، الذي تم نشره وتوسيعه بطريقة كاملة ، مشا كل الطبيعة بدلا من ان يتحمل وطأها سلبياً . انه بكلمة واحدة ، يفرض نظامه وشريعته . ويعطي العقل لذاته ، وهو يكتشف بذاته جميع امكانياته ، اليقين بانه يعرف ان يخترع ، في الوقت المناسب ، جميع وسائل المعرفة الممكنة .

يقفز من يقين الى يقين بواسطة تسلسل الاستنتاجات الثابتة
الاكيدة .

ونؤكد كهذا صادر عن عقلنا ، في جميع المراحل
التي أخذ فيها المبادرة ، هو بحاجة الى ضمانه . وهذا ما
كان يبحثه ديكارت وهو ينفي ، بواسطة شك منهجي ،
كل شيء سيصبح موضوع فكرة غامضة وكل أساس
اعتباطي . انه ينفي ، من المعرفة الاكيدة ، الافكار
الغامضة كالحرارة والبرد وفكرة الخواص او الخيالة .
ولكنه يحتفظ ، بالعكس ، بالافكار التي يستمدّها العقل من
قرارته ؛ هذه الافكار فطرية فينا كالآراء الرياضية وهي ،
مع كل هذا ، ليست متساوية ، والمقابلة فيما بينها تفترض
فكرة الكمال . ولكن علينا ان نذهب الى أبعد من هذا .
فالشك المنهجي الرزين هو عمل الفكر ، اذاً الارادة ،
وهو لا يستطيع ان يرتضي الوقوف إلا أمام هذا
اليقين ذاته : « انا افكر » ، هذا اليقين الذي لا يمكن
لعقلي ان يقبله اذا لم يكن يعرف في الوقت ذاته : « انني
موجود » .

ولكن مجرد معرفة هذا الوجود الشاك ، غير الكامل ،
معرفة واضحة ، تفترض انه توجد ، في عقلي ، فكرة ما

هو كامل ولا متناهي ، ووجود هذه الفكرة فيّ يفترض
كائناً كاملاً قد خلقني . ان ايقاف الشك يكشف عن
شرط كل يقين، وبدون هذا اليقين لا يستطيع العقل حتى
ان يتدبّر بان يشك . فضمانة جميع يقينياتنا اذاً هي وجود
الله .

« لا يستطيع الملحد أن يكون هندسياً » ليس بسبب
جهله ولكن بسبب تناقض اساسي اذ انه يرفض ان يربط
استدلالاته بشرطها الضروري الشرعي الأول . وهنا
يظهر توثب فلسفة ديكارت الاساسي الذي هو استعمال
الارادة استعمالاً صالحاً . ادراكنا محدود يخلط الافكار
الغامضة بالافكار الواضحة، أما ارادتنا فحرّة لامتناهية،
بها يتعلق أمر رفض أو السماح باعتناق ارتباطات الافكار
التي يعرضها العقل ، وبها ايضاً يتعلق ، امر انتقاء
اليقين والوضوح والتمييز دائماً .

وبدلاً من ان تكون وحدة المنهج تناسقاً نظرياً
لاصطلاح ما ، فهي اكثر مرونة واكثر تنوعاً مما تتطلبه
طبيعة الاشياء والنفس البشرية . انها تحتفظ دائماً بسيرة حية
لتنشيف العقل ثقافة ارادية . فوجود الله ، الذي هو أول
يقين اتى نتيجة استنتاج ميتافيزيائي ، يضع ، مع التمييز

بين الافكار الواضحة والافكار الغامضة ، التفريق
الواضح بين الروح والجسد وبين المادة والفكر . انه
ركيزة اساسات الفيزياء الديكارتية حيث تهيمن آلية
دقيقة .

لنتوغل ايضاً قليلاً . ان الوحدة القائمة بين الروح
والجسد يمكن ، حسب النظرة العلمية ، ان تُعتبر كتفاعل
ايجابي ، كمفهوم اكثر وضوحاً واكثر التزاماً واكثر دقة من الفكرة
او الامتداد . وهذا على حد قولهم ، يُعد ثالث ميزة لطبيعتنا
الانسانية ، له قوانينه الخاصة المكملة لقوانين الفكر
والامتداد الخالص . وقد عرض ديكارت الذي فطر ،
بحكم ذوقه الوراثي ، على الفيزيولوجيا والطب ، في هذا
السبيل ، الآراء الأكثر عمقاً والأكثر اهمية لمعرفة الانسان
ولتسلطه على ذاته . ونظرية الاهواء تنحدر بالآلية ذاتها ،
آلية عبودياتنا المادية ، نحو غايات الفكر ، اما الفيزيولوجيا
فانها تلحق بالاخلاق لأن سعادة الانسان وشقاءه يتوقفان
فقط على اهوائه . غير ان الاخلاق توسع ايضاً وتختصر
جميع مراحل المنهج . انها تبني تدريجياً مفاهيمها عن
الروح والله معتمدة على الميتافيزياء ، كما تبني آراءها في
الجسم والعالم استناداً الى الفيزياء والمبادئ الطبيعية
الخاصة بصيانتنا . وهكذا يتكامل ، اي يُبنى انسجام

الارادة والعقل^(١) .

والله الذي يشتمل حتى على اسس عقلنا هو محور نظرة القيم الديكارتية . وهذه النظرة توازن رائع بين الدقة العقلية والاحساس الاجتماعي . الله موضوع ضروري لحب اقتنع بذاته اقتناعاً ضرورياً لكن ما يجذبه وما يحققه هو الثبات ، هو صفاء حكيم يقدم فضيلته بأكملها قربانا في خضم تأكيد شاسع للكرامة العقلية .

أما الاله الذي كان ينتظر « باسكال » أضواءه بشغف ، والذي حظي به أخيراً واستقبله في ليل صوفي مع « دموع الفرح » ، أما هذا الاله فقد كان « اله ابراهيم ويعقوب » وليس اله الفلاسفة ورجال الهندسة . لقد كان باسكال مُلمّاً ، وهو الرياضي العبقرى الناضج قبل الأوان والفيزيائي الشهير ، أكثر من أي شخص آخر ، بقواعد الطريقة الديكارتية ؛ ورغم انه كان يطبق هذه

(١) الخبير الاسمي هو معرفة الحقيقة والفضيلة الوحيدة هي التصميم الراسخ والدائم على ان نجعل ارادتنا طوع ادراكنا . كما علينا ايضاً ان نفضل مصالح « الكل » الذي نحن جزء منه ، على مصالح الفرد . علينا ان نتعلم النظام والسيطرة على ارادتنا . ولكن علينا ايضاً ان نحكم على انفسنا بطريقة شريفة اي ان نقدر نفسنا حق قدرها . فكل قيمة انسانية تكن في الارادة وليس في الفكر ، في صلابه هذه الارادة في ان تقرر السير الى جانب الشيء الذي حكم العقل بانه الافضل .

الطريقة فانه لم يتأثر بآية فلسفة حتى ولا بفلسفة ديكارت .
لقد كان يعتقد ، كديكارت ، ان عظمة الانسان تكمن في
العقل وان « التفكير الصحيح » أساس الاخلاق . ورضي
باسكال رضى كاملا ، وهو المحدث ، بان يبني اليقين على
البداهة الشخصية ، غير انه طرح ، هو ايضا ، جميع
السلطات ولم يحتفظ بسوى الايمان المنزل . وهو يرى ،
في كل هذا ، قواعد منهجية صحيحة وضرورية وليس
منهجاً حتى ولا حكمة شاملة لأن العلم كان ، بنظره ، منذ
حدائنه الاولى ، اختباراً يُعاش ، اختباراً ملؤه الحمية ،
بامتداعه ان ينخرط فيه بكل جوارحه . وكان باسكال
يتمتع ، بسبب نضجه الباكر وآلامه وعزلاته ، وهو
العبقري الخارق في مجال الرياضيات والاختبار ، وهو
المنفتح على جميع ابحاث الواقع والمزود بثقافة سباقه ،
كان يتمتع بحساسية خالصة لم تؤثر فيها مطلقاً مغامرة
عصره الكبرى التي تنحصر في غزو الاختبار العلمي
للعقلية الغربية . لقد جعلت منه مواهبه وطلاوته ، في كل
حقل ، اخصائياً في الابتداع الايجابي ، منسجماً تمام الانسجام
مع طبيعة كل مشكلة .

واكتشف باسكال التنوعات التي يتجلبب بها الفكر العلمي
في غمرة حيويتها وفي ابدان عملها ، اكتشفها بالنسبة لسيادته التي

ستتدرب فيها هذه العقلية العلمية واهمها : عقلية الرياضي
المهندسية وعقلية الفيزيائي المصيبة وصوابية الطريقة
الاختبارية . وقد وصل باسكال ، في كل اتجاه ، الى
النتائج العلمية الحاسمة . وكان اكتشافه الاساسي انه وجد
في معترك الحياة « دقة عقلية » تفقه « الشيء » من نظرة
واحدة وليس بتدرج الاستدلال » . انها طريقة عقلية
شديدة النفاذ لكنها لا تنطبق على عقلية رجال الهندسة
والفيزياء . هناك اذاً طريقة لاستخدام العقل لا تدخل في
نطاق الطريقة العلمية . وهذه الطريقة تميزها عقلية باسكال
بوضوح وجلاء . أضف الى ذلك ان الطريقة العلمية ذاتها
تفرض الاستنتاج بهذا الاستخدام لان المبادئ الاولى
لا تستقيم بدونه .

وافتح باسكال ، وقد ملأه خوف العالم الحقيقي من
« المباحث » التي تدعي انها تصلح لكل عمل ، النقد
الحديث ، نقد مبادئ العلم . واثار بالخاح الى جميع
نتائج ايجابيتها وأصلها الحدسي . وبغية مواجهة ركود
ديكارت ، وديمومة العقل والمنهج ، اكتشفت عقلية
باسكال وجود طرق متعددة لكل واحدة قيمتها الخاصة
في ميدانها الخاص . فالعقلية العلمية الدقيقة ليست ، في
كل مرة ، سوى بحث عن الاداة العقلية التي تناسب طبيعة

المشكلة . ان تقدم العقل رهن باتحاده مع تنوع الاشياء .
اما محور المشكلة النهائية فالنفس والله . وليس باستطاعة
العقل ان يصل الى هذه المشكلة اذالم يُخضع النفس بكاملها .
وبعد هذا يتبع باسكال تعاريج الاختبار . ان العقل هو
الذي يشق للنفس طريق الاهتداء الى الايمان ، انه هو
الذي يكتشف ، ببحوده بذاته ، قيمة الايمان اللامتناهية ،
ويجعل القلب يتحسس هذه القيمة .

اننا نجد ، في العقل الديكارتي والعقلية الباسكالية ،
ارادة جازمة تشرئب لكي تصل الى النظام . اما عقلية لايبنتز
فتظهر ، بالعكس . وكأنها عبقرية توفيق طبيعية . ان
انفتاح عقل لايبنتز ، وهو الرياضي والفقيه والمؤرخ
والسياسي والفيلسوف ، لخارق حقاً . انه رجل التاريخ
وسعة المعارف ونقيض عقلانية اتباع ديكارت المجردة .
ولم تكن هذه المعرفة الشاملة عبء على فكره بل غذاءه
الذي لا ينضب . لقد كانت مدعوة ، بموجب الهامها
الذي يدعوها للبحث في كل مكان ، وبعمق عجيب ، عن
الصلة والانتقال والوحدة . وتابع لايبنتز ، دون كلل ،
نشاطه في التوحيد من خلال تمييزات ديكارت القاطعة
والمتناقضات الاوروبية والكتلكة واخيراً الدين الذي كان
قد شابه الاصلاح . وبحث ايضاً ، في اوروبا المنقسمة

بسبب ثروتها الجديدة وتنوع قيمها السياسية والروحية
تنوعاً غريباً، عن نظرة عقلية سامية باستطاعتها ان تبرهن
على خطأ كل فكرة لا تقف من نقبضاتها موقفاً عادلاً .
ان حقل البرهنة والاثبات هو الميدان المشترك بين كل
هذه الافكار المتناقضة وهو الحقل السامي حيث باستطاعة
هذه الافكار ان تعرف قدر ذاتها . ففيه تقسم هذه
الافكار روح الحقيقة التي يشهد عليها العلم ، وفيه تقوم
طريقة شاملة للتوفيق والتوحيد باستطاعتها فرض نفسها .
اذ ان هذا التوفيق يشمل الجذور والاصول . انه توحيد
الافكار بفضل الضغط الذي لا يقاوم والذي تفرضه
الحقيقة المبرهنة التي هي ، بحد ذاتها ، اكتشاف جديد .
وتجمع فكرة لا يبتز ، الى المثل الاعلى المنطقي والاثباتي
الذي ورثه عن ارسطو ، عقلية الرياضي المحدث . ان
نظريته في العالم تركيب على نحو ما ، بين مختلف النظريات
المتناقضة : الفيزياء الجسيمية التي اوحاها ديموقريطس
وديكار ، لاهوت القرن السابع عشر والميتافيزياء
المتحدرة من افلوطين ومن النهضة . بيد ان تحولاً عميقاً
كان قد شاب هذا الارث بفضل العقلية الحديثة التي كانت
قد تغلغت في طياته ومزجت بين اجزائه . هذه العقلية
هي عقلية الرياضي الذي اضحى اللامتناهي بنظره حاضراً

باستمرار . ثم ان المنطق الذي كان محتملا ان ينضدَ
اجزاء آرث كهذا، لم يعد منطق خطاب بل اضحى منطق
اللامتناهي الذي يستوحى من مناهج ورموز الحساب
اللانهائي الصغر^(١) Infinitesimal .

ان اكتشاف رمز كهذا ، اي ان اكتشاف الحساب
الخوارزمي ، حساب التفاضل ، قد اصبح ، في ميدان
الرياضيات ، ابتكاراً عبقرياً قام به باسكال ؛ وفلسفة
باسكال التي تعيد الى الذاكرة نزعاً نيقولا دي كوز هي ،
على ما يبدو ، اكتشاف شكل قانون مميّز لكل سؤال
ينضد تنوعاً لامتناهياً وسلسلة من التغيرات التي تتطلب
التفسير ، تغيرات عالم الاجساد الميكانيكية وتغيرات الفرديات
المتناهيّة وصلاتها . وهذه النظريات المميّزة ، وهذه
الانواع العامة من الحساب الخوارزمي ليست كافكار
ديكارت الواضحة والمميّزة ، معروفة بالحدس وبواسطة
نظرة مباشرة وبدئية ، بل انها مستنتجة اي مستقاة بواسطة
تحليل اصول كل حقيقة . انها مبادئ كبرى وضعتها

(١) يسمح لنا هذا الحساب بان نفهم وننظم تناسل تسلسلات القيم
اللامتناهية في التزايد او النقصان بواسطة نسبية تفسيرية ترمز الى قانون
تغير هذه القيم .

عقلية لا يبتسر على انها صحيحة لكل شيء كبدأ الذاتية^(١)
ومبدأ العلة الكافية^(٢) ومبدأ الاستمرار . فالطبيعة لا تقوم
بقفزات . ان شيئاً ما ليس باستطاعته ان ينتقل من حال
الى اخرى الا بواسطة عدد لا يحصى من الواسطات .
ووسّع لا يبتسر ، بنشره بوضوح هذه المبادئ ،
وبتعميمه ، حتى المنطق ، عقلية التحليل وحساب الجزئيات ،
الميدان العلمي وخاصة العقلية الديكارتية . وهكذا تخطت
فلسفته نظرات عصره وفتحت الطريق امام نظريات عميقة
لا سيما وان باسكال استعاض عن التفريقات الديكارتية
بعقلية توحيدية وعن التقطع بما هو متصل . أما تحليل
اللامتناهي فانه يُعيد بناء استمرار قانون التوسع الروحي
فيما بين الله والاشياء والفكر والامتداد والعام والخاص .
وهذا الكون ليس كون حواسنا ، كما ان الآلية ليست سوى
ظاهرة ذات اساس متين . ان تصور الكون كما هو موجود
في الفكر هو وحده الصحيح . وتمثل كل واحدة من

(١) ان « ج » هي « ج » ، على اعتبار ان « ج » عبارة ما . ويعتقد
لا يبتسر عدا ذلك ، ان كائنين حقيقيين يختلفان دائماً بيزائهما الخاصة
وليس فقط بوضعيتها بالنسبة الى الزمان والمكان ، وهذا هو مبدأ
المختلطات او بالاحرى مبدأ ذاتية المختلطات .
(٢) « لكل شيء علة من جرائها هذا الشيء هو هو وليس غيره » .

الفرديات الميتافيزيائية والوحدات الروحية او « الموناد » المستقلة ولكن المتماصة ، تمثل لانهاية هذا الكون لان كل واحدة منها تشرح تصوراً كاملاً عن الكون حتى ولو كان هذا التصور غير متساوٍ في الوضوح . ان ما يميز هذه الوحدات الروحية هي درجة وضوح هذا التصور . وتمثل هذه الوحدات الروحية جميعها الى اكبر قسط من الوضوح ممكن . ومع كونها مستقلة داخلياً فانها ترتبط فيما بينها بفضل انسجام وضع منذ البدء . وهذا الانسجام خارج عن ارادة هذه الوحدات ، اقامته ارادة وحكمة الخلق الالهي الذي حدد كل واحدة بالنسبة الى اكبر خير للمجموع . والله هو الحقيقة السامية . وليست نظرية الوحدات الروحية والانسجام الموضوع منذ البدء والتناؤل سوى سمات عميقة ودقيقة لطريقة عامة في شرح الكون ، طريقة لا تزال نظرتها البصيرة الخارقة تمدنا بالثقافة حتى اليوم^(١) .

١ - لقد اكتشف لايبنتز بواسطتها دور الاحساسات الصغيرة ، الاحساسات التي لا تحس ، الاحساسات الغامضة التي لا تراها النفس والتي تفسر بقولنا ان نفسيتنا تعمل دائماً وابدأ . انها طريقة للاكتشاف الايجابي ، اكتشاف دور الاجزاء العاملة التي لا تظهر ، اجزاء كل معرفة وكل وجود ، اجزاء كل ما يحسب ، حتى ولو كان مضمراً ، بين

لكن الانسجام الانساني الذي كان قد بناه لا يبتسر على قابليات العقل المبرهن اللامتناهية لم يعد يلائم المثل الاعلى الارادي الذي اختاره عصره . لقد كان هذا الاخير موجهاً ، على ما يظهر ، ناحية العقل الديكارتي المكتشف وناحية صفاء منهجه . ولسوف يقوم المذهب الديكارتي ، الذي رُقب اولاً ثم اضطهد باسم ارسطو ، بغزو عصره وتنقيفه ثقافة فلسفية . لكن اتباع ديكارت شتتوا ، بتزايدهم ، شمل حكمة تفترض وحدتها توازناً ارادياً بين الميول الروحية .

ثم اتى مالبرانش فكرر س عبقريته الجالية والدينية لمنع الطلاق بين الفلسفة والدين الصحيح . وكان مالبرانش خطيباً مفوهاً يعتقد ، على طريقة ديكارت ، اننا لا نملك افكاراً واضحة لكي نقوم بالبرهنة سوى فكرة الامتداد والاعداد . وهذه الافكار التي لا تقوم الا بسلسلة من العلاقات الثابتة ، تنفي كل مفهوم عن « القوة المحركة »

الشروط الممكن التحقق منها ، شروط حقيقتنا : من اللامتناهي في الصغر ، من غير المنظور ، من اللاواعي . ولكن هذا ، في الوقت نفسه ، دفاع وضمانة لقوة نفسانية فردية ولعقوبة باطنية . لقد كانت ثقة لا يبتسر وعقله العامل وقفا على النفس الانسانية وشخصيتها التي لا يمكن تقليدها ، ووفقا على غبطتها اللامتناهية في عالم الفكر .

وعن العلة التي هي ، في الحقيقة ، فاعلة بجد ذاتها اي عن القوة الخلاقة . ونحن لا نعرف إلا مثالا واحداً على العلة التي هي على هذا النحو ، هو الله .

ومع ذلك فليس باستطاعتنا ان نستغني عن فكرة من هذا النوع لكي نفهم فيزياء ديكارت : « ما من شيء قابل للحركة اكثر من كرة فوق ارض مسطحة ، بيد انه لا يمكن لجميع القوى التي نستطيع ان نتخيلها ان ترحزها من مكانها اذا لم يتدخل الله في الامر » . ان الله ، هو وحده ، العلة الفاعلة ، وهو لا يعمل ، مع ذلك ، وفق الظروف الافرادية ولكن حسب نظام حكمته ، حسب شرائعه التي لا تتحور وحسب قوانين عامة^(١) .

ولم يكن الانسجام ، بنظر مالبرانش ، اي انسجام العلوم والتفكير الديني ، ليمردون التعرض للاخطار والحجافة لا سيما وان العصر كان مغلقاً على الالهام الالهي . وعندما تتلاشى الصلة المباشرة بين النفس والله يبقى امام العقل النظام الدقيق ، نظام الشرائع الالهية وحده ، هذه الشرائع التي هي شرائع وقوانين العلم . لقد رسم مالبرانش

(١) تظهر هذه القوانين بمناسبة الاحداث الافرادية وبواسطة المخلوقات ولكن حسب جبرية ثابتة . وهذه العلة الفاعلة الوحيدة هي ايضاً علة افكارنا ، اذ اننا لا نرى الاشياء الا في الله .

للمعاصريه ، رغم تقواه ، اخطار العقل الملحد اي الصورة ذاتها التي كان قد رسمها معاصروه عن سبينوزا .

ولد سبينوزا عام ١٦٣٢ في امستردام ، وهو يتحدر من بيئة يهودية برتغالية ، اعتنقت الكتلثة بالرغم منها ، واصطدمت ثقافتها الفلسفية والطبية بتعاليم الحاخام التلمودية وبصوفية Kabbale القبّال. وبعد ان تلقى بعض التعاليم التي اقتصرّت على الحاخام درس سبينوزا ، على يد بعض المسيحيين ، الفيزياء والهندسة وفلسفة ديكارت وربما مذهب اللاهوت الفلسفي ومذهب برونو القائل بالحلولية. وهكذا ابعده استقلاله الفكري عن اليهودية^(١). واشتهر سبينوزا بعلمه وتعمقه الفلسفي . وكان لطفه وبساطته وغبطة هذوئه الباطني العجيبة جزءاً لا يتجزأ من فلسفته، التي تجمع بطريقة لا تنقسم، ارادة الكمال العقلي وانفتاح النفس الى حب الهي . وقد احتفظ، كالمبرانث،

(١) لقد طبق سبينوزا، في اوساط امستردام المسيحية عقلية تنصف بالتسامح الكامل ومنهجاً مسيحياً متحرراً من العقائد مفتحة على التأمل الفلسفي. ثم انتهى به المطاف فاستقر في لاهاي؛ وهناك واصل حياة نشاط بسيطة فكان يصقل زجاج النظارات . وكان يدر عليه علمه هذا مبلغاً يفي بتكاليف معيشته بعد ان حرم ونفي من امستردام وطنه احد المتعصبين بختنجر فجرحه .

بمنهج ديكارت الذي كان المثل الاعلى للوضوح العقلي ،
 هذا الوضوح الذي كانت الرياضيات والفيزياء مثالا عنه .
 وهو يعتقد بان على العقل الانساني ان يتركز ، منذ
 الوهلة الاولى ، في هذه الحالة او الوضعية التي حددها
 تقدم العلم الحديث . غير انه يطرح ضمانا اليقين بالله وتمييزاً
 ديكارت بين الارادة والادراك كشيء غير مجد . فالفكرة
 الصحيحة ، بنظره ، تحمل حقيقتها في ذاتها ، تماماً كافكار
 العلوم الرياضية . والفكرة ، في حد ذاتها ، ليست سوى
 تأكيد . ففيها تلتصق الارادة بموضوعها . واذا كان
 باستطاعة العقل ان يمثل علة جميع المعلولات بوضوح
 كوضوح رجل الهندسة وهو يؤلف جميع صفات الدائرة
 ابتداء بالعلة البدئية التي هي جوهر الدائرة ، فانه قادر
 على بعث مجرى الطبيعة باخلاص وبواسطة سلسلة من
 الاسباب . ولكن هناك شيء اكثر ، فالهندسة التحليلية
 تبين لنا ان باستطاعة نظام الافكار ان يكون شبيهاً بنظام
 التحويلات الفضاوية . فالخط المنحني Equation courbe
 ومعادلته هما ، من هذا القبيل ، نفس الكائن ، لأن نظاماً
 واحداً يؤلفهما . فاذا توصل عقلنا الى استكشاف تسلسلات
 دقيقة فان هذه التسلسلات تتعلق بالافكار كما تتعلق
 بالكائنات ، وعقلنا يستكشف هذه التسلسلات ابتداء من

علة هي الاولى اطلاقاً، اي علة جميع المسببات . ويدخل في نطاق هذا التقدم كل ما هو قابل للتصور والاحساس . وهكذا يضم الفكر بين ذراعيه عالم المادة وعالم العقل ، في حركة واحدة ، حركة جبرية منطقية تصبح على التوالي عمل عقل و ارادة وحب^(١). وان ما يسميه سبينوزا الجوهر Substance هو هذا الجوهر وهذا العقل وهذه العلة التي هي الاولى على الاطلاق والتي توجد في حد ذاتها وبذاتها والتي تُدرك بحد ذاتها. فهذا الجوهر يشرح اذاً الفكر كما يشرح الامتداد ، انه في كل كائن وفي كل فكرة ، ارومة النظام الذي ينتشر في حنايا هذا الكائن وهذه الفكرة . ويرى الادراك الله ، في هذا الجوهر ، ككائن لامتناه مطلقاً . وينحصر موضوع علم الاخلاق Ethique في أن نجد ، بواسطة تحليل كالتحليل الرياضي دقة وصلابة ، سلسلة من الحقائق تصل حقيقة الانسان بكامله بالحقيقة الالهية . وهكذا يضم هذا البحث ، على التوالي ، تقدم طريقة معرفتنا وتقدم طريقة كياننا .

وبفضل هذا التعمق المتوالي في دراسة القوى العقلية والعاطفية الانسانية يسر مذهب سبينوزا ، بقفزة واحدة ،

(١) وتختلط حرية الانسان مع هذه المعرفة العاملة ومع هذا الحب الذي لا يقبل التحوير .

غور جميع جذور أوهامنا الماورائية والدينية . فيتبخر اذ
ذاك جميع ما تبقى من غموض وتشويش ، من استبداد
ومادة في هذا الشعور الفلسفي والديني وذلك بفضل هذا
الاخلاص العميق، اخلاص النفس التي اهتدت الى العدالة،
عدالة العلوم الديكارتية .

ان قوة هذا اليقين النافذة دائماً، بشكل عجيب، تحت
ستار الاداة القديمة ، اداة براهينه ، هي قوة بداهة دينية.
لكن موجة اعماق كانت قد جرفت اختبارات هذه المسيحية
المتساعحة التي هي مجرد تطبيق بسيط لحياة الانجيل كما
جرفت صوفية القرون الوسطى التي هي صوفية الحب
العقلي لله، كما جرفت كذلك تعاليم الفلاسفة اليهود وتعاليم
ابن ميمون وهذه الصلابة الروحية التي يتصف بها
اليهود والتي كانت تحظر القيام « بخدمة سيدين في آن
واحد » . ان ما يعلمه اللاهوت الادبي للفلاسفة وما يكشفه
البحث اللاهوتي السياسي منذ سنة ١٦٧٠ لكل من الشعوب
والمملوك ، في جميع الميادين ، هو النزاهة والعفاف العادل
والبحرود الروحي الذي تتطلبه العقلية العلمية من المحدثين -
انها النار الباطنية التي عليها ان تطهر الانسان القديم الذي
وُلد فيه العلم الذي اصبح فيما بعد ، لكونه دينياً، هجوماً
مثل وحدانية العقل Monothéisme de la Raison .

٢ - النقد

ازمة الوجدان الاوروي : بايل ،
فونتيل ، الاعتقاد بوجود الله مع انكار
الوحي Déisme وادب العاطفة - النقد
والبناء : نيوتن ، لوك بركلاي ، فيكو ،
مونتسكيو ، كوندياك وفلسفة الفكر ،
فوفرنك - نقد هيوم الشاك . الطبيعة بنظر
ديدرو ودالانير ودولباك وهلفانيوس :
الموسوعة - فولتير وروسو - نقد كنت .

كان ذاك المزاج المترجرج وهذا الارتباك الدائم
للذان كانا يسيطران على المجتمع الاوروي قد قهرا المثل
الاعلى الكلاسيكي اي تلك الرغبة في ابقاء الانسان في
مملكة العقل . فالسنون العشرون الاخيرة من القرن السابع
عشر كانت قد كشفت عن « ازمة وجدان » شاملة
كانت حافزاً لاعادة النظر بجميع القيم السياسية
والدينية .

وارتفع الفرد من هذه « الحرية » الفكرية والادبية

الى نقد عقلي زاد الصراعات الروحية اضطراباً باشارته
الى ميزتها التي لا تُصلح . ولم يكن اخفاق مساعي التوفيق
الديني وارتفاع المذهب البروتستانتى والثقافة الانكليزية
سياسياً والالتجاء الى الضغط المادي ، الا ليقوي ميول
الفكر النقدي . فقد احس ييار بايل ، وهو البروتستانتى
الفرنسي اللاجىء الى روتردام ، احساساً عميقاً باستحالة
التعصب العقلية . وبلغت هذه البداهة عنده ، بفضل تطبيق
المناظرات وبفضل الابحاث التاريخية التي تابعها باخلاص ،
درجة من الدقة والانضباط غير عادية .

وشعر فونتيل ، الرجل الذي كان بمثابة انتقال حي
بين عصر العقل وعصر النقد ، والذي قضى نحبه وقد
اشرف على المئة ، شعر « بالقفزة العجيبة » التي قام بها
الفكر البشري في مضمار العلوم الرياضية والفيزيائية .

ولم يعد مثل ديكارت مثل العلماء الاعلى . وفرض
نجاح آلبة علم الفلك وانتشارها مع فيزياء نيوتن ، فكرة
ثبوت هذا العلم من الناحية العلمية ، اي فكرة فلسفته
الطبيعية . وارتد العصر الذي تلا عصر ديكارت ، وفي
جميع الميادين ، لبس فقط ضد ديكارت ولكن ايضاً ضد
الفكرة الاساسية ، فكرة عقل لاشخصي اسمى من الفرد
يضع في اجواء المطلق قواعد الفكر والعمل . وكان

المذهب القائل بوجود الله مع انكار الوحي المظهر
الديني لهذا الميل العام . وحوار الفرد ، وهو يحاول
ان يجد جميع عناصر حياته الاخلاقية والعقلية في
اختباره الخاص وفي استدلاله الخاص ، فكرة الالهة .
فالاله الفنان ، الاله الذي هو في الطبيعة ، يختلف تمام
الاختلاف عن الهه المسيحي الشخصي المرتبط بمأساة الزلة
التاريخية وبمأساة الفداء والمرتبط ايضاً بشعور الخطيئة
والنعمة والصبر .

واذا ما استسلم الفرد الى « شعوره الباطني » فعنى
ذلك انه يعتمد على انسجام الكون النهائي وعلى نظام
حنون يدعم ويرتب هذه الحركات الفردية ، حركات العقل
والقلب . وواجهت اخلاق العاطفة تشاؤم الكلاسيكيين
الذين كان هوبس^(١) ممثلاً لرأيهم في الارادة والوضوح .
اما شافيتسبوري (١٦٧١ - ١٧١٣) فقد عارض الرأي
القائل بان الانسان متكبر بطبيعته وبان الضغط وحده هو

(١) اشتهر هوبس المولود عام ١٥٨٨ بسياسته التي عكست اهواء
وارتباكات عصره . فقد كان من اتباع مبدأ الحكم المطلق رغم انه لم
يكن لاهوتياً . وهو يعتقد بان المجتمع ، اذا ما حرم من مليكه ،
اصبح « حرب الكل ضد الكل » لان « الانسان ليس سوى ذئب تجاه
اخيه الانسان » .

الذي يوجهه نحو المنفعة العامة. فهو يعتقد بان لكل جنس ميولا اجتماعية طبيعية وبان للانسان « شعوراً اخلاقياً » . وقد اعطى هونتشن براهين قياسية على وجود شعور كهذا كما حدد طبيعة هذا الشعور الفردية والاخلاقية الخاصة والمستقلة عن الدين. ودلل ماندفيل في «اسطورة النحل» عن الوفاق الخالص القائم بين التكبر الطبيعي والمنفعة الاجتماعية. وعرفت فلسفة الذكاء الفطري *Sens commun* التي وسعها فيما بعد كل من توماس ريد والفلاسفة الايكوسيين، في بوفيه، سلفها في ذاك العصر. فقد أظهر بوفيه نفس الاتجاه وجابه، بطريقة واعية، روح كل فكرة ديكارتية. اما جون لوك فقد كان اكبر مقرب للنظريات المناهضة للمذهب الديكارتى، نظريات الفكر والمعرفة.

واختطلت حياة لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) المشبعة بالتعاليم الاكليريكية والعلوم الطبيعية والطب بتعارك عصره السياسية وبالصراع القائم ضد سلطة الملك المطلقة المادية والروحية. وعلى الصعيد الفكري، رافق بانتاجه السياسي الذي وقف مباشرة في وجه انتاج هوبس، ثورة عام ١٦٨٨. وتحاول مؤلفاته الفلسفية ان تبني التسامح على

طبيعة الادراك الانساني^(١) . وقد ضمت انكلترا ، في تلك الفترة من الزمن ، الى جانب هذا الانقسام السياسي جيشاناً غريباً ، جيشان مخيلة دينية حاول لوك الحد من اخطارها بواسطة نظريته النقدية والتجريبية عن المعرفة .

اما فكرة جورج بركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) فقد فتحت سيلاً خالص الجسدة يختلف تمام الاختلاف عما سبق . وبركلي ايرلندي من اصل انكليزي ، اصبح اسقفاً انكليكانياً لمدينة كلوين الابرشية الايرلندية التي يسكنها الكاثوليك . ولكي ينتصر على طائفة المفكرين الاحرار ولكي يحدد الشعور الاخلاقي والديني حاول

(١) هذه الطبيعة يجب ان لا تكون متخيلة لان هذا يترك المجال حراً امام اوهامنا وعليها ان تقتصر على « طبيعة الاشياء الثابتة وعلى علاقاتها التي لا تتغير » . والمعرفة هي ادراك ملائمة او عدم ملائمة افكارنا بعضها لبعض الآخر . فهناك افكار بسيطة هي من نتاج الاحساس وحده او من نتاج التفكير اي الاختبار الداخلي الذي لا يقل ابداعاً عن الاختبار الخارجي اي اختبار الحواس . وهناك افكار مركبة ليست سوى مزيج من الافكار السابقة . ويحذف لوك من ملكة معارفه جميع الافكار التي لا تأتي نتيجة هذا الامتزاج وكل تلك التي لا يقرها الاختبار . ويفضل هذا التحديد الايجابي ، تحديد ما نستطيع حقيقة معرفته ، تنوارى المجادلات الميتافيزائية ويتلاشى التعصب وتضمحل الخلافات الاجتماعية .

بركلاي ان يقوّم اخطاء الفلسفة . فالاصل العام لهذه
الاطعاء ، حسب اعتقاده ، هو التناقض غير الشرعي
القائم بين نظام الجسم ونظام الفكر . ان « افكارنا » هي
لوحدها اساس المعرفة وهي ، كما تساق الينا طبيعياً ، لا
تبدو لنا موصومة بهذا التمييز او حاملة هذا الطابع .

وادعى بركلاي ، بعد ان استوحى مالبرانش وقطع
صلاته بثنائية ديكارت وبتجريبية لوك ، ان التمييز القائم
بين العالم الروحي والعالم المادي لا طائل تحته . « لا يوجد ،
بكل معنى الكلمة ، الا الاشخاص اي الاشياء الواعية ، اما
جميع الاشياء الاخرى فهي اقرب الى ان تكون كيفيات
لوجود الاشخاص من ان تكون وجودات . » اما ادراك
الشيء المحسوس فانه لا يختلف ابداً عن الفكرة المدركة .
فالعقبات العقلية والحواجز المجردة التي اقامها الفلاسفة
امام الفكر ليست اذاً سوى مظاهر ، على الفلسفة الصحيحة
ان تبددها .

وتنحصر عبقرية بركلاي الفلسفية اي لاماديته في
الزهوة على انه ، بدون المعطيات الحية الملموسة المباشرة ،
لا يتمتع تجهيزُ النظريات المجردة ولا تجهيز الوساطات
الوهمية التي تخايلها الفلاسفة وتخايلتها اوهام عامة الشعب ،
بأي نوع من الحقيقة . ولسوف يكون لخطرات هذه

العبقرية ولنتائجها بالذات اصداء عميقة في نفوس الفلاسفة
اللاحقين . فقد وضع نقد بركلاي ، في آن واحد ، اسساً
دائمة ومبادئ بناء فلسفي جديدة ، وكان مورداً ضخماً
لالحاح شديد على الدقة والعقل الايجابي .

وكان الايمان المسيحي ، ونقد المذهب الديكارتي
الذي كان قد بُسِّطَ ، والاحساس بالواقع ، مورد وحي
لمدنية تختلف تمام الاختلاف عن المدنية السابقة ، ولمدان
آخر لا يتفق ابدأ مع الميادين الاولى ، ولانتاج لا يقل
عبقرية وغموضاً عما سبق الا وهو انتاج « فيكو » .

لقد حمل فيكو فكرة عميقة ، فكرة نضوج ، فكرة
تعاقب تناسلي لاشكال تنظيمنا السياسية ، فكرة حركية^(١)
Dynamique اجتماعية . وابتدع مونتسكيو ، من جهته ،
نظرية سكونية Statique المجتمع اي تحليل « العلاقات
الضرورية » التي تربط بين مختلف المؤسسات السياسية .
ان قوانين مجتمع ما تتطابق بالحقيقة فيما بينها او لا
تتطابق ، تنافر او تتجاذب سجالات حسب الصلات التي
تطلبها طبيعة الاشياء . وليس هذا الالتحام الذي يتكوّن
هكذا بين مظاهر الحياة السياسية في بلد ما الا مجرد صلة عقلية

(١) استعملنا هذه الصفة بغية تطبيق التعابير التي سوف يكرسها
اوغست كونت .

وليس حتمية. ان للحرية الانسانية، اي العقل، دورها في هذا الالتحام ، كما لعبقريه المحترف شأنها في الامتزاجات الميكانيكية التي تدركها وتحوّلها هذه العبقرية بالذات . اما الطبيعى بونيه (١٧٢٠ - ١٧٩٣) فقد كانت لديه فكرة نقل طريقة التحليل الجامدة هذه الى العقل . واستوحى مونتسكيو هذه الطريقة مع ان سلسلته البيولوجية كانت تتضمن اختباراً مباشراً اكثر . وبشرّ بونيه بقرب ظهور النظريات التي اوردها انتاج كوندياك لدرجة انه بدا وكأنه تخطى ، بقدرته في حقل الملاحظة الداخلية ، هذه التباشير نفسها .

ليس العقل بنظر كوندياك مجموعة من الحِكم الاكيدة السابقة لعمل تفكيرنا . لقد اخطأ ديكارت وحتى لوك عندما اعتقدا ان العقل كنلة دُججت مرة واحدة . والحقيقة ان عقلنا اشبه ما يكون « بفبركة » ، والسبيل الوحيد لاصلاح افكارنا هو تفكيك هذه « الفبركة » ثم اعادة تركيبها . اما الطريقة الاساسية فهي التحليل الذي يتم بواسطة التجزئة واعادة التركيب ، وعلينا في هذه الناحية ان نحذو حذو نيوتن اي ان نعود القهقري الى قضية اولية ، كالتجاذب مثلاً ، باستطاعتها ان تكشف عن مكونات البقية الباقية وان تتيح اقامة صلة مستقلة عن كل

افتراض .

والاختبار الطبيعي الذي يكشف لنا تحليله الكامل عن آلية المعرفة بأكملها هو اللغة، لأن الصفة الوحيدة المميزة للعلم تتجسم في تبادل اكمل بين الرموز والافكار او بالاحرى في تفاعل هين الرموز والافكار ؛ « فالعلم اذاً ليس سوى لغة أتقن صنعها » .

وكان مثل فوفرنالك الاعلى ان ينقل الى ميدان تحليل العقل يقين العلم النيوتوني والتسلسل المستمر والعلاقة العامة القائمة بين المسببات ومبدا ما . لكن تقلبات الحياة العسكرية والآلام والموت الميكر حالت كلها دون تحقيق رغبته ، وبقيت تُنتَف انتاجه خير دليل على عظمة هذه الرغبة وهذا القصد .

لقد حاول في انتاجه ان يهدم نظريتي معاصريه المبتدلتين: الاولى العقلانية والثانية تلك النظرية التي تركز كل شيء في العناية الالهية .

ولم يكن النقد الذي قام به سوى امتداد لبسكال الذي طالما ورد ذكره في مؤلفاته مشفوعاً بذكرى الصداقة الشخصية التي كانت تربط بين هذين الفيلسوفين . وقد توصل نقد فوفرنالك الى دحض ادعاءات علم منطق

سطحي وضلالات تقدم كسلي^(١) دحضاً جازماً وذلك
بفضل تحليل نماذج من طبائع البشر .
أما في ميدان فلسفة العقل فقد حل استقلال هيوم
الكامل نبرة جديدة ونقداً عميقاً حراً للدرجة انه خلق
قيماً جديدة .

لقد وجد الفكر عند هيوم ، وبطريقة عفوية ، هذا
السبيل من الحرية ، فأضحى ترك التفكير ينصهر في
فلسفة تبلغ النتائج الأكثر صعوبة والأكثر خرقاً للعادة ،
ضرباً من الحفاظ على نشاط العقل . اما هدف هيوم فانه
ينحصر في محاولة تحويل الميتافيزياء الى علم نيوتوني وفي
الانتقال من احكامنا الفردية على الاشياء الى مبادئها العامة
فتصبح الفلسفة اذ ذاك نقداً لا غير ، وتنطلق ، في كل
حقل : في نظرية المعرفة ، في الاخلاق ، وفي السياسة ،
من احكام الانسان ، باحثاً عن مبدئها دون ان تدعى
الوصول الى ما وراء هذا المبدأ .

(١) اساس الحياة الاخلاقية شبيه ، بنظر فوفرناك ، باساس الحياة
العقلية وبذا تكون فكرة نيتشه وفكرة فوفرناك قد تقاربتا في هذا
المضمار . اما هذا الاساس فهو « مثل القوة الاعلى » لان لا علاقة
لاخلاق مطلقاً بعظمة الانسان . فيطل فوفرناك وجد شريعته في امانته
لنفسه وفي تعرفه على قيمته وتأكيده لها وذلك بعد ان ضرب بعرض
الحائظ عقلية القرن السابع عشر الكلاسيكية ودين معاصريه الطليعي .

كانت الفكرة ، بنظر ديكارت ، صورة أو تصوّرًا
لحقيقة ما ، ثم انحصر دورها ، مع لوك ، في كونها وسيطة بين
العقل والاشياء . غير ان نقد بركلاي الذي برهن على ان
الفكرة لا يمكن ان تقارن الا بفكرة اخرى ، قاد المثالية
الحديثة الى التعرف على « لامادية » تقرر حقيقة الله
والعقول . اما هيوم فقد تخلص من هذا النوع من الميتافيزياء
فاصبحت الفكرة بنظره مجرد نسخة عن « انفعال » ،
وهذا الانفعال هو من فئة الاحساسات المادية او الاخلاقية
القوية . وليس باستطاعتنا تقرير حقيقة اية فكرة بسيطة
الا بتبيان الانفعال او مجموعة الانفعالات التي اوضحت هذه
الفكرة بالذات نسخة عنها . فنقد العقل يجد اذاً في
الانفعال ، داخل الفكر ذاته ، الصفة التي تقرها او
تدحضها فكرة ما . وهكذا نرى ان هذا النقد متفجر من
الاعماق . وهكذا تبرهن هذه الطريقة في التحليل على ان
الانتقال من فكرة بسيطة الى افكار مركبة يتم بواسطة
تجمع تصوراتنا الخيالية فقط . فشكل الايمان العفوي الذي
تحدثه طبيعة خيلتنا هو في ، نهاية الامر ، المحرك الحقيقي
للمعرفة . ان هذا الشكل او النوع هو الذي ينقلنا ، في
مادة الواقع ، من الفكرة الى اليقين . اننا ننقل من المشهد
الذي يبرزه تعاقب المسببات الى الظاهرات السابقة ومن

ثم الى الايمان بصلة اكيدة تجمع السبب الى المسبب بواسطة عمل التحام خيالي بني على شعور العادة .

ان حياة العقل باكملها ، ومعرفة العالم الخارجي ووجوده وحتى فكرة شخصيتنا وذاتية «الانا» لا ترتكر جميعها الا على هذا الدفع الطبيعي الذي هو ميل غريزي لا يقاوم ولا تقهره حتى شكوك الفلسفة .

ونجد عقلية كوندياك وهيوم هذه ، من جديد ، عند اولئك الذين اسماهم القرن الثامن عشر «فلاسفة» ، والذين تجمعوا حول الموسوعة .

ليس دنيس ديدرو مبسّط الموسوعة ومحققها فقط بل هو ايضاً الدماغ الذي لاحت له ، في جميع الميادين ، ابتكارات فلسفية خارقة . ففكرة الطبيعة مثلًا كانت محور اهتمامه ؛ ولكن ليست هذه الطبيعة طبيعة مجردة منسقة . لقد رأى ديدور وحدة الكائن الحي كمجموعة دويبات او بالاحرى كتعاقب لمثل هذه المجموعات . وتقيم كل واحدة من هذه المجموعات مظهراً من الوحدة الحية ثم لا تلبث هذه المجموعات ذاتها ان تخرج الواحدة منها من الاخرى في دفق لا ينقطع^(١) . وهكذا تنبأ ديدرو بمذهب لامارك

(١) ان مذاهب لامتري ودولباك ولفاتيوس المادية الشديدة التأسك مستفلة ، هي ايضاً ، عن مدارس العصر الحسية Sensualistes .

النحولي Transformisme : «الحاجات هي وليدة
الاعضاء والاعضاء وليدة الحاجات» .

اما دالانير ، مساعد ديدرو الخاص والميكانيكي
والهندسي العبقري والفيلسوف وعالم المنطق ، فقد اعاد
الرياضيات الى مرتبة بقية العلوم وبيّن ، في هذا المضمار ،
مدى فعالية التجريبية والاستنتاج .

وشعر فولتير ، زميل لوك ونيوتن ، شعوراً عميقاً ،
بالمستوى العقلي والاخلاقي الذي تمثله علوم وفلسفة عصره ،
هذا المستوى الذي كان يعتقد أنه هو نهائياً . وعليه فإن من
واجبنا ان نرفع المجتمع المنقل بالاحطاء والشقاء الى مستوى
الفلسفة . ولقد كانت اوهام فولتير السعيدة هي التي
جعلته ، في الحقيقة ، نافذاً لهذه الدرجة في هذا العمل
التجريدي . اما جهله لما يتطور وخوفه من الريبة والتقلب
فقد قابلهما ادراك ما هو ثابت وجامد ومتحجر ادراكاً
حسياً ، وادراك كل ما هو مرتبط ، ضرورة وبطريقة
موضوعية ، بتركيب الانسان وحالة المجتمع ، وادراك كل
ما يتخلص ، بحكم وظيفته الخاصة ، من قيود الاعتبار
والتعصب .

ويقوم روسو ، في وجه هذا النوع من المداواة ، مداواة

الوضوح ، تذكرأ لكل ما تجهله هذه المداواة ، اي نظرة تاريخية للانسان الذي هو ايضاً مأساة وجدان شقي . وما العفاف الاول والفساد الاجتماعي والطهارة المستردة ، هذا التصميم الذي هو تصميم انتاجه باكملة وهذا التسق الذي هو نسق فكرته باجمعها ، سوى اختبار للشعور . لقد وجد روسو، وهو يسر غورآلامه، ركيزة جديدة في الانسان . ان الشيء الذي تجاهله او اهمله التحليل العلمي والعقل المجرد وبكلمة اخرى دفاع النفس، اي المقاومة الاخيرة ضد قوى الانحلال ، ان هذا ينكشف امام « اخلاص القلب ». وهكذا اجاب روسو على حشرجات عصره باجابته على حشرجاته الخاصة ، فبرر، بكشفه النقاب عن قيمة الحياة العاطفية المموسة ، وفيما يختص بنقد كنت ، الامل في عقل لا يقهره الشك .

ولد سمانوئيل كنت سنة ١٧٢٤ في كينسبرغ من عائلة جرد متواضعة تعود باصلها البعيد الى ايكوسيا . ونشأ كنت ، بفضل امه التي كانت تقية جداً والتي عرفت ان تميز بين مواهبه العقلية وان توجهه نحو الدرس ، وبفضل اساتذته في المعهد والجامعة ، نشأ في جو مذهب اشتهر بصرامة محافظته على التقاليد الدينية Piétisme ،

هذا المذهب الذي أسسه جاكوب سبنر ، اذ اراد سنة ١٦٧٠ ايقاظ حياة الكنيسة الالمانية الباطنية بتحريك الايمان الحي العامل وبالاستعانة المباشرة بمتطلبات الفرد الدينية العميقة^(١) .

ان نفسية كنت وثقافته لا تختلفان البتة عن نفسية وثقافة اي اوروبي، اضاف الى ذلك ان عقله كان منفتحاً على جميع متطلبات العقلية الحديثة . فقد اقتبست عقليته الكثير من اتباع لايبنتز ومن مذهب وولف الذي كان مدرسياً ، والذي كان يُغْرِق متطلبات العقل الخاصة ، في خضم من رتابة البراهين المنطقية . غير ان كنت عرف ان يضع ، في وجه هذا المذهب ، علم نبوتن ودقة هيوم .

(١) لم يترك كنت ، الذي كان مريباً لأولاد بعض عائلات الضواحي ثم استاذاً في الجامعة ، مسقط رأسه ، رغم نجاحه . ومات هناك في الثاني عشر من شباط سنة ١٨٠٤ محاطاً بهالة من العظمة العالمية . ورغم هذه الحياة المستترة الدقيقة في تقسيمها ، حياة استاذ عازب ورجل علم سريع العطب مقل في حركاته وصداقاته ، رغم هذا كله ، فان روح كنت كانت منفتحة على جميع تيارات عصره وعلى أكثرها قوة . فقد تفهم كنت نفسية روسو وتذوق فولتير وتقبل اوائل الثورة الفرنسية على انها جواب على سياق افكاره ، ولذا حور بعد ذلك نزهته التقليدية كي ينتظر الاخبار الجديدة الواردة من باريس .

ولكي يستطيع القيام بأوده ، درس علم الفلك والجغرافيا
وعلم تعريف الانسان والفيزياء والسياسة ثم نشر مذكرات
تبحث في هذه المواد العلمية . وبكلمة مختصرة ، كان
كنت يعرف قدرة العقلية العلمية وماهيتها .

ويقول كنت : « ان شك هيوم هو الذي ايقظني من
سباتي العقائدي Dogmatique » . ولكن هناك تناقض
ظاهر بين شك هيوم وروح الآلية النيوتونية . فصلة السبب
الى المسبب ، القائمة بين كبر ومسافة الكواكب وبين
جاذبيتها . هي ، في نظر الفيلسوف الانكليزي ، مجرد
عادة بسيطة ابتدعتها مخيلتنا ، عادة مجردة عن كل اساس
قائم خارج شعورنا . الخالص . اما بنظر نيوتن وكل عالم
فيزيائي رياضي فان صلة كهذه تدل على حقيقة مستقلة
عنا ، كما تدل على ضغط ضروري عام مبني على العقل .
ان كل علم حقيقي ، اي قابل لبلوغ الميزة الرياضية ،
يؤكد وجود يقينيات كهذه ، وعلينا نحن ان نشرح
امكانية قيام هذه اليقينيات ، اي ان نختار اخيراً بين
هيوم ونيوتن .

اذا كان بودنا ان نفهم شيئاً في الميدان الفلسفي وان
نتعرف الى مقدرة عقلنا الحقيقية فعلياً ان نبحت عما
يجعل ممكناً وجود هذه الاحكام الاكيدة العامة والضرورية

أي السابقة للاختبار والتي ، مع كل ذلك ، تشرح
الصلات الاختبارية القائمة بين الأشياء ، تلك الصلات
التي يصعب علينا بلوغها بواسطة التحليل الخالص والبسيط
لافكارنا . هذا هو الاقرار الذي اكتشفه كنت في كتابه
« نقد العقل الخالص » (١٧٨١) وذلك برهنته على ان
نهجنا الطبيعي العام في ادراك الاشياء ادراكاً حسيّاً يفترض
سلفاً كون هذه الاشياء خاضعة لمبدأ السببية ، وبشكل عام ،
للشروط السابقة للاختبار في كل معرفة علمية . فتحليل
كنت لا يهتم اذاً بطريقتنا النفسية التي بها ندرك الاشياء
ادراكاً حسيّاً ولكن بشروط المعرفة ، هذه الشروط التي
هي ايضاً ابعد من ذلك . والحق يقال ان الحدث النفسي
فيما هو شيء سبق له وُنظّم . فقد كان الادراك الحسي ،
قبل هذا الانفعال الحسي ، شتياً دون نظام وتنوعاً خالصاً .
فعمل حساسيتنا الاول ينحصر اذاً في اقامة تركيب سابق
لهذا المزيج الخالص المحروم من كل التحام . وليس تركيب
هذه الاجزاء التي لا تُحدد مجرد تكديس او تجميع ، انه
تحويل او تبديل في الطبيعة . فالتكديس في الفضاء
والتعاقب في الزمان ينتجان عن عمل كهذا وبواسطتهما
تفرض الحساسية الانسانية على المزيج اشكالاً سابقة
للاختبار ، تراءى لنا تحتها جميع الاشياء . وبتنوع عن

هذه المثالية ، مثالية الفضاء والزمان^(١) ، ان معرفتنا تبلغ فقط الظاهرات Phénomènes وليس الحقيقة والشيء بذاته او الجوهر الذي هو الذات Noumènes .

وفكرة كنت الام هي ان الكون لا يوجد بالنسبة لنا الا بقدر ما يخضع لقوانين العقل . « لقد اعتقدوا حتى اليوم ان على جميع معارفنا ان تنسجم مع الاشياء التي هي في طريقها للدخول الى محراب المعرفة . اما اليوم فلنحرب لعلنا نكون اكثر توفيقاً اذا افترضنا ان الاشياء هي التي عليها ان تنسجم مع معرفتنا » .

(١) ليس الفضاء والزمان سوى اشكال سابقة فارغة لا تتحرك ولكنها تجعل القياس وتحديد المكان ممكنين . وكما يترأى لنا شيء ما فعل غبار الانفعالات الحسية الذي يملأ هذه الاشكال ان يكون مرفقاً بوجودتنا . لكن هذه المرافقة لا تحدث بعد معرفة الشيء . فعل العقل اذاً ان يوحد بين هذه الانفعالات الحسية وان يتعرف اليها على انها انفعالات الخاصة . وهذه الوحدة متأنية من عمل ادراكي لاعلاقة بينه وبين الصلة النفسية المتأنية من الاختيار . انها الادراك الحسي السابق للاختيار Aperception . وهذا الادراك هو شرط كل اختيار . انها « انا افكر » السابقة لكل معرفة حسية للاشياء Transcendental . ان هذه الوحدة ، وحدة « الانا » الشامل ، التي تؤثر فينا جميعاً ، بطريقة متساوية ، لا تقاوم ، انها تبني اساس النظام الذي نجده في الاشياء ؛ اما الدافع النهائي للعقل فهو شرط امكانية الشيء .

هذه هي الثورة النقدية التي قلبت نظرية المعرفة رأساً على عقب وكانت ، بنظر كنت ، شبيهة بثورة كوبرنيك في علم الفلك . فاليقين الذي يرافق الحقائق العلمية ليس اذاً مجرد وهم . ان بنية الفكر البشري ذاتها قائمة على ان جميع معارف هذا الفكر مبنية ، « حقوقياً » ، بدقة كلية وضمن الحدود التي اكتشفها النقد .

اما شرط هذه « الواقعية التجريبية » وفداؤها فهو « المثالية » السابقة للاختبار . نحن محصورون في هذا النطاق الثنائي الذي تفرضه وحدة « الانا » السابقة للاختبار على التنوع . فن المستحيل اذاً معرفة « الشيء بحد ذاته » او جوهر الشيء بالطرق العلمية . والعقليسيء التصرف عندما يعتقد ان باستطاعته بلوغ جوهر الاشياء وجوهر آيتنا النفسية . وهكذا فليس هناك من علم نفسٍ عقلي ولا هناك ميتافيزياء^(١) ولا هناك لاهوت عقلي حتى وليس بالامكان ان يكون شيء من كل هذا لانه ليس باستطاعتنا ان نطال غير « الظاهرات » .

وهكذا يبدو ان نقد كنت يتجه فيما يختص بكل ما

(١) كانوا يتصورون الميتافيزياء كمذهب عام فردي يتناول التأكيدات المتعلقة « بالشيء بحد ذاته » وتنحدر هذه التأكيدات من طبيعة العقل ذاتها .

ينفلت من عقال علم الظاهرات اي فيما يختص بالاخلاق
والدين، ناحية نفى جذري يعوق بحيويته حيوية شك هيوم
لانه كان يستند على قوى العقل ذاتها بغية انكار محاولات
العقل .

غير ان اليقين الاخلاقي ليس من جلبة اليقين العلمي .
ويرى كنت، الذي تساوت عنده الامانة للاختبار الباطني
التقي مع الامانة لاختبار نيوتن العلمي ، ان الواجب
المجرد عن كل حافز طبيعي او تجريبي هو اكثر من بداهة،
هو قانون العقل الخالص . ولا تتضح اعماق الكائن التي
تقف دونها المعرفة ، الا في الارادة الاخلاقية .

وبكلمة مختصرة فان جميع مظاهر فلسفة كنت لا تخرج
عن كونها بحثاً عن طابع هذه العفوية المطلقة وهذه
«القيمة» ، بحد ذاتها ، التي ينشرها العقل في العالم ، كما
يخلق في هذا العالم ذاته، وبمسعاه الخاص، يقين العلم وحرية
الفن وموضوعية العقل Objectivité de la Raison .

٣ - المذاهب

كنت والمثالية الالمانية : فيخت ،
شيلنغ ، هينل - ثروة مذهب هينل ورد
الفعل ضد المذاهب : حكمة غوتيه وتشاؤم
شوبنهاور - الايدولوجيا والمذهب الروحي
في فرنسا . فكرة مين دي بيران . مذهب
التقليدية والفلسفة الاجتماعية : جوزيف
لوميتر ولويس دي بونالد - سان سيمون ،
فورييه وبرودون - اوغست كونت
والايجابية .

اوحى ديكارت الى المحدثين ، ببنائه جميع يقينياته
على « انا افكر » ، وبارجاعه الصحيح وحده الى افكار
عقله الواضحة ، وبرهنته على ان المنهج هو مبادأة وان
العقل وحده هو الذي يحدد النظام ، باحساس حاد
بمقدرة الفكر . فالفكرة ، في سلم المعرفة ، سابقة للاشياء .
ويشير نقد كنت ، بالحاح ، الى قيمة هذه المعرفة البناءة
التي يحد من توثبها هذا النقد بالذات . فجوهر الاشياء ،

بنظره، بعيد المنال ؛ لكن بنية الظاهرات العميقة خاضعة لقوة العقل الموحدة التي تفرض شروطها . فالطريقة التي يستعملها النقد الكنتي للبرهنة على الوجود ولتحديد شكل هذه الشروط تمثل اذاً تشجيعاً دائماً لاكثر طموحات المثالية الاستنتاجية اقداًماً . ان هذه الطريقة تضطرننا قسراً لان نكتشف ، في كل معطية ، نتيجة بناء روعي . ولم ينفك منهج كنت ونقده لنظرية المعرفة عن كونها ابحاثاً بالنسبة لامتداد المثالية ، هذا الامتداد الذي لم يعد بالامكان تجنبه بعد الجهود التي بذلتها الاخلاق الكنتية .

كل هذا كان بمثابة بداهة فرضت نفسها على فيخت الذي كان زميلاً ومن ثم شارحاً لكنت والذي نحس فيما بعد نداءات العمل والحماس الاخلاقي .

لقد كشف لنا كنت في كتابه « نقد العقل الخالص » عن « أنا » شامل غير شخصي يبنى ، مع « المقولات » ، أطراً لكل تجربة . غير ان هذا « الأنا » لم يكن ليهم لشخصيتنا الاخلاقية . اما في كتابه « نقد العقل التطبيقي » فقد كشف لنا كنت عن شخصيتنا الاخلاقية بميزتها الفردية وقد انغمست في العمل وفي صراع مع ذاتها ومع الاشياء . غير ان النهاية الاخلاقية هي وحدها ، بنظر كنت ، التي تتمتع بقيمة المطلق . فلا يكفي اذاً ان نبرهن

على ان عالمنا ليس سوى نسيج من الظاهرات التي لا تفقه اسبابها سوى فاعلية « الأنا » السابقة للاختبار بل ان على هذا العالم ان ينحني امام فاعلية « الأنا » المطلقة ، التي ليست سوى ارادة اخلاقية وحرية .

وهكذا وجد فيخت نفسه مسوقاً لبناء وحدة العلم ووجود الاشياء على « الأنا » وعلى الحرية الاخلاقية ، فوصل بالمنهج الكنتي الى « جدلية » كان كنت قد اوصى باستعمالها بموجب منطوق انتقاده لضلالات العقل^(١) .

يبتدىء منهج فيخت بوضع مظهري « الأنا » المتناقضين وجهاً لوجه ، وعلينا ، كي نعقل هذا « الأنا » ، ان نزيل التناقض ، ولا يمكن ازالة هذا التناقض الا بواسطة تركيب ، اي بتعرف « الأنا » تدريجياً الى ما يناقضه ، اي الى « غير الأنا » .

وكان الحافز الفلسفي لهذا التدرج الجدلي ، اي التناقض القائم بين ما هو « كائن » وبين « ما يجب ان يكون » اي بين الواقع والمثالي ، ما زال اميناً لعقلية القرن الثامن عشر . غير ان شيلنغ وهيغل نبذا ، بنفس الازدراء ، هذه

(١) يرهن كنت في كل من الجدلية السابقة للاختبار ونقد الميتافيزياء على ان افكار العقل الميتافيزيائية تتوالد الواحدة من الاخرى بواسطة تضاد مستمر .

الحالة واستعملا، في مذهبيهما، النسق الجدلي . ولكن كان مذهباها مذهبي « حقيقة معطاة » : فعالم الافكار لا يتمتع بامتداد خارج هذه الحقيقة الملموسة التي تعبر تعبيراً شاملاً عن ثروة الفكر .

وهناك أيضاً « غريزة » ايجابية حقيقية وضعت هؤلاء الفلاسفة وجهاً لوجه امام مثالية فيخت المثلثة Idéalisant . لكن هذه الغريزة لم توجههم ناحية العلم الايجابي . اذ ان هناك حاجات عقلية اقتسمها هؤلاء الفلاسفة مع عصرهم فاتخذت لها في المانيا قوة خارقة وأوحت لهؤلاء الفلاسفة بأفكارهم . فقد ابتدأ الفضول العلمي ينتقل من ميدان الآلية والرياضيات الى ميدان تحليل الصفات الفيزيائية والى ميدان العلوم الطبيعية . ولم تلبث الرومنطيقية ان اكتشفت قيمة التاريخ . وشعر الرومنطيقين الالمان يكاد لا ينقسم عن فلسفتهم ، فنوفاليس وفريدريك شليغل وتيك وخاصة هولدرلين تقاسموا جميعهم حياة واختبارات شيلنغ وهغل ، وبشرت تأليفهم ، هي أيضاً ، « بانتقال » الفكر الفلسفي .

ان اصل فكرة شيلنغ ونهاية مطافه هو حدس الاشياء الصوفي والشعري وتذوق الحياة وما هو ملموس . وكذلك

فلسفة الطبيعة فانها، بتلقفها ارث الكيمياء والنهضة وارث
اتباع المذهب القائل بلاهوتية الفلسفة Théosophisme ،
قد احييت الفكرة القديمة ، فكرة الانسجام وتعويض
الاضداد التي منها تنتج الوحدة الكاملة والاستقلال الناجز ،
استقلال الطبيعة وفوتها الخالدة . غير ان ما ادركه شيلنغ
فيما بعد هو ان حركة الانتاج والتعويض العائدة لهذه القوى
الطبيعية هي ضرب من المتناقضات والتراكيب قريبة الشبه
بحركة فيخت الجدلية التي بواسطتها يتقدم عمل «الانا» .
وهذا هو معنى فلسفته التي هي فلسفة الذاتية .

وكانت وحدة مذهب شيلنغ المجردة، بناء لرأي
صاحبها بالذات ، على وشك ان تنفي كل شرح عميق
للوضعية الدينية . ولا يبقى خارج حظيرة الفلسفة سوى
قيمة العمل الصوفية التي تفصل بين الكائن الزائل وبين
المطلق . ان رجوع شيلنغ الى عفوية شبابه الحدسية والى
ميوله الصوفية سوف يجعله اكثر تحسناً بعدم جدارة
فلسفته العقلية امام الواقع ، فالعقل وفلسفة العقل ليسا
سوى فلسفة سلبية لانهما لا يهتمان الا بما هو ممكن ولا
يستطيعان الذهاب ابعد من هذا . والوجود متحرر من
نطاقهما لانه يتحدر من حرية لامتناهية ، مطلقة وغير
مفهومة.

اما عبقرية هيغل^(١) الفلسفية فانها بالعكس تؤكد كلها قيمة العقل الالهيانية : « كل ما هو عقلي موجود حقاً » وليس للموجود حقاً وجود آخر غير وجود حقيقته . فعقلية الاشياء هي التي تؤلف اذاً حقيقتها .

ولم ينشر هيغل إلا سنة ١٨٠٧ أول كتاب ضخّم له (فينومينولوجية الفكر) او مظهرية الروح، كرّس انفصاله عن فلسفة شيلنغ العقلية اي عن مذهب الذاتية أو نظرية الذاتية . وحكم هيغل على هذا المذهب الذي قبل نقطة انطلاقه ، واذا استطعنا القول عنوانه ، بانه برنامج جميل خلو من كل فحوى حقيقي . « فطلق » شيلنغ ليس سوى تصور شكلي وتذكر مجرد فارغ للوحدة الخلاقة التي هي نتيجة اندماج الفكر بالاشياء ، وليست المعرفة التي يقدمها شيلنغ سوى تلميح خيالي ومبهم الى تنوع الاشياء ابتداء من حالة محايدة تختلط فيها جميع ميزات هذه الاشياء

(١) يغل وشيلنغ رفيقي دراسة . كان هيغل اكبر سنّاً من شيلنغ ومع ذلك فقد كان كثيراً ما يستوحي نظريات رفيقه . لقد ترك هيغل فكرته الخاصة تنضج وقت طويلا وغذاها باستعداد فيلولوجي قوي وبالمام بالمعلومات الرياضية والبيولوجية وباطلاع واسع جداً . ان تأليفه التي تذكرنا بعض مقاطعها بمقاطع اوغست كونت قد اخضعت ، كتأليف كونت ، اتساع موسوعة معارف ، لصلابة عقل مذهبي من الطراز الاول .

« كالبقرات السود في الظلام » . ان على المعرفة الحقيقية ان تكون ، بالعكس ، مميزة وزاخرة وكثيفة . والمعرفة الحقيقية تعرض نفسها بكثافتها وتماها او تبحث بشغف وتطلب بالحاح فحواها او مضمونها .

ويقول هيغل ان فيخت وشيلنغ لم يستطيعا ادراك، اي بناء هذه الحقيقة وهذا الامتلاء، امتلاء المطلق، لانها لم يتحسسا كفاية، تحت الحركة المشتركة للعقل والموجود حقاً ، التقدم ذاته والقيمة الخلاقة لعمل السلبية . وبين تطور الجدلية من كنت الى فيخت الى شيلنغ ان الكائن لا يُعرف ولا يُحدد إلا بواسطة التناقض والصراع ضد التقيض . وقد تمرست عبقرية هيغل بأكملها بهذه السلبية التي هي « صبر » و « عمل » و « ألم » والتي في احضانها تولد حقيقة الاشياء وواقعيتها . وتمثل هذه الولادة مغامرة الفكر واختباره اما مذهب هيغل فلم يكن سوى وجدان ونهاية « اسطورة » كهذه . ليس باستطاعة الفكر ان يتعرف الى ذاته مباشرة^(١) .

(١) نحن لاندرک ذواتنا كما نحن إلا عندما تنشر المناسبات الحياتية السابقة صفتنا ثم تكشف عنها . كما ان كل فكرة لا تدرک ذاتها الا بواسطة هذا الانمكاس وهذا الاختبار الذين ترسلهما طبيعة ، على الفكرة ان تظهر فيها . وهذا تحوير ظاهر للتعبير المسيحي عن الزلة والتجسد والقداء ، هذه التي جعل منها المتصوفون اللسان رمز تشتت الفكر ورجوع الطبيعة الى الفكر .

فعليه، والحالة هذه، ان يبدأ بنفي ذاته، اي ان يخرج من ذاته ويصبح غريباً بالنسبة لذاته وخارجاً عنها . ويتم له ذلك وهو يبدع على التوالي جميع اشكال الوجود حقاً اي أطر الفكر والطبيعة والتاريخ .

ثم يعود بعد ذلك الى ذاته متوصلاً بذلك الى المعرفة الصحيحة ، الى فلسفة الفكر المطلق . وبالتهائه عن ذاته ويخروجه من ذاته لكي يعود اخيراً الى ذاته، ينتصر الفكر على ما يحده ويثبت اركانه بنفيه لنقائضه المتوالية^(١) .

لا يمكننا اذاً ان نصل الى الحقيقة مباشرة لأننا لا نطالها إلا من خلال نمو الحقيقة التدريجي . والاشياء هي السبيل لتحقيق الفكر الذي يدرك ذاته بفضلها . وليست مختلف اجزاء فلسفة هيغل سوى مراحل لهذا التطور المتعاقب ، تطور الحقيقة والعقل ، اي مراحل هذه « الصيرورة » .

ان كتاب فينومينولوجية الروح او مظهرية الروح يبين كيف ان الوجدان يرتفع رويداً رويداً ، مبتدئاً من

(١) كل حقيقة اذاً قد وضعت في ذاتها (وهذا هو الافتراض) ثم لا تلبث ان تتوسع خارج ذاتها (وهذا هو نقيض الافتراض) ثم تعود اخيراً الى ذاتها (وهذا هو التأليف) على انها كائن قد نما وظهر . ومجموع هذه الحالات الثلاث يدعى مثلث هيغل .

اشكال الاحساس الاولى حتى العلم ، هذا العلم الذي يتوحد ، بنظر هيغل ، مع عقلية الدين كما تتغلغل قيمة الدين المسيحي المطلقة في حقيقة المعرفة . وبعد ان ثبتت فكرة هيغل اقدام حركة تقدمها في كتاب « المنطق » ، بلغت ، في كتاب « فلسفة الطبيعة » ، الاوان الذي تخرج فيه من ذاتها ، قبل ان تعود فتدخل في ذاتها في كتاب « فلسفة الفكر » . وتم عودة الفكر الى ذاته ، في الزمان ، بواسطة الحقوق والاخلاق والدين والفلسفة .

وبعد سنة ١٨٠٧ عرف مذهب هيغل رواجاً لا مثيل له وامامة عقلية وجامعية لا تجارى وذلك حتى موت هيغل سنة ١٨٣١^(١) . غير انه كان ، حتى في المانيا ، اضعف

(١) عشر سنوات فقط كانت كافية لنسف هذا التوازن ولنجزئة المذهب . وكان الشرح السياسي والاجتماعي للمذهب هيغل نواة الخصام والمبدأ الحقيقي لانقسام اتباع هيغل الى يساريين ويمينيين . وبعد ان كان نقد اليساريين دينياً مع سترأوس وفوورباخ اضحى ، بعد ذلك ، موجهاً مباشرة الى الاشكال التاريخية التي كرسها مذهب هيغل كالدولة البروسية والمثل الاعلى الرومنطقي والمسيحية . ولقد كان التناقض فليعاً بين صلابه وثبات هذه الاشكال وبين منهج هيغل . فمنهج يحرم علينا تصور حقيقة ما على انها مطلقة وتصور مؤسسة ما على انها نهائية لان الوجود والحقيقة لم يتكونا بعد ولكنها في طريق التكون . فالمنهج اذاً ثوري . ولقد كان هذا التناقض بين منهج هيغل ومذهبه ، هذا التناقض الذي اظهره بجلاء فريدريك انكلز ، الحافز لفكرة ماركس .

من ان يحيط بالميدان الفلسفي باكملة .
اما حكمة غوتيه فتبدأ بانفتاح ارادي لجميع مبولنا
وتنتهي باختيار متبصر ، اختيار لقوة صريحة ومحددة .
غير ان هذه الحكمة رفضت ان تنقلب الى فلسفة . لكن
هذا لم يمنعها من ان تترك بعدها اثرأ كبيراً .
اما التناقض الشخصي القائم بين ارثور شو بنهور
(١٧٨٨ - ١٨٦٠) وبين فلسفة عصره كلها فقد كان
اعمق من هذا بكثير . ان ابداعه و غرابة طبعه العلمي ودقته
كعالم نفسي ومقدرته الادبية لم تستطع كلها ان تنحني
امام الادعاءات العقلية وامام عقلية معاصريه المذهبية .
ولذا جابه عرمة هندساتهم الطامحة ، تلك الهندسات التي
يكاد منها ينحصر في « ان تنتظر النهاية بلا نهاية » ، اي ان
تنتظر النتائج التي تكلل مذهباً ما ؛ جابهها بالفكرة
الواحدة التي توجد بصورة دائمة وغير منقوصة في طيات
جميع التحاليل والتأملات . وترى هذه الفكرة ان ركيزة
الوجود^(١) ارادة عمياء لا تفتأ تدفعُ بدون سبب ولا هدف ،
الكائنات نحو الوجود والعمل والالم . والفيلسوف ،

(١) هذه النظرية موروثه عن صوفية جاكوب بووهم Boehme
الالمانية الذي كان بالنسبة لشلينغ نقطة إلهام .

بكشفه القناع عن هذه الارادة الغامضة، يجعلها غير مضرّة،
كما يستدعي الساحر الارواح الشيطانية كي يعود
فيطردها .

وفي اعتقاد شوبنهاور ان مثالية كنت واختبارنا الباطني
الخاص ، الذي يظهر الجسم وكأنه التعبير الموضوعي عن
الارادة ، يعلمنا ان العالم مجرد « تصور » بسيط انتجته
ارادة شاملة عمياء مفتقرة الى العقل . وهكذا انكشف
النقاب عن اصل الشر الذي هو رغبة ازلية في الحياة تولّد
دون انقطاع حاجات جديدة وآلاماً جديدة بغية المحافظة
على ضلالها . ولقد اثبت كل من الاختبار الفني
والاخلاقي هذه البرهنة النظرية المجردة . فالفن الذي يمتد
من الهندسة حتى الموسيقى ليس سوى مخدّر للالم لأنّه
تأمل خالص يخدّر الرغبة في الحياة . « والعالم موسيقى
متجسّدة بقدر ما هو ارادة متجسّدة » (١) .

وما اخلاق التقوى ، بنظر شوبنهاور ، سوى بداهة
الانجيل ، ومع ذلك يجب اكمالها بتقشف الهنود . وعلى
معرفة وحدة الذات العميقة المختصة بجميع الكائنات ،
هذه الكائنات التي كبّلتها الرغبة في الحياة ، ان تؤمّن

(١) لقد اعتنق فاغنر هذه الفلسفة الموسيقية وعممها .

الدواء لكل ألم ، اي ان تقضي على هذه الرغبة ذاتها .
واقنع شوبنهاور ، وهو الغريب عن ذوق عصره
الفلسفي ، بانه لن يفهم الا بعد موته^(١) . ولقد كان ، في
الواقع ، بنظريته في الفن وبشرحه للاخلاق خاصة ، مربّي
الجيل الطالع الحقيقي .

اما نيتشه فقد احفظ بقوة تشاؤم شوبنهاور اي
بالقسوة العميقة المبصرة . واذا كان علاج الزهد قد
استطاع ان يتحول الى اقتناع سارّ والى تأكيد جديد
بالرغبة في الحياة وفي الألم والى تفاؤل يسمو فوق الانسان
فلأننا رأينا فيه الاتصال الحاسم ، اتصال جميع القيم
الانسانية بنسق الارادة .

واستحوذ على العقول ، في تلك الفترة التي كان فيها
شوبنهاور قابلاً في عزلته يدوّن للاجيال المقبلة تأملاته
الحدسية ، قرف^٢ مماثل تجاه المذهب وتجاه مذهب هيغل .
وقد وجهت هذا القرف عقلية اميرسون نحو الواقع المموس
وثبتت اركانها في نفسية كيركبيكارد . ان ارتباك سورين
كيركبيكارد الفلسفي جوهره ديني . ان على الفكر ، بنظره ،
ان يعود نحو الحياة الباطنية والوجود الشخصي لكي يبلغ

(١) « اذا لم يتوصل هذا العصر الى فهمي فهناك عصور كثيرة فيما

بعد » .

شيثاً ذا معنى، لأن كل ما هو عام وموضوعي وغير شخصي
ينحون الحقيقة .

اما مساعي الاصلاح الديني في اوائل القرن التاسع
عشر فقد كانت تختلف تمام الاختلاف عن هذا التأمل
المنفرد . اضيف الى ذلك ان هذه المساعي قد رافقت
الاصلاح السياسي . فقد ارادت الرومنطيقية في فرنسا ،
وبعد ازمة الثورة ، ان تجمع الكتلركة والملكية .

وجابه هذا الميل الذي عبر عنه كتاب
« عبقرية المسيحية » وثقة بالآتش الفلسفية في مصير كل
مخلوق وفي الرسالة الدينية لكل مجتمع ، جابه هذا الميل
الايدولوجيون الذين كانوا يزاولون فلسفة كوندريك
ومثل القرن الثامن عشر الاعلى الذي يتصف بالصفاء
الفكري والاستقلال الديني والحرية السياسية . والايديولوجية
اقرب الى ان تكون « حالة فكرية » من ان تكون مذهباً .
انها التحليل المعقول المناقض للحدس الرومنطقي ، انها
النظرة المباشرة الى الناس والاشياء ، انها النظرة التي
تطرح ادعاءات المذهب الاشرافي Illuminisme او
ضلالات واوهام الشعور ، انها فتور ستاندال ودقته
المناقضين لبلاغة شاتوبريان .

ومع ذلك فان كabanيس ودستوت دي تراسي الذين

هياً ، بطريقة لا شعورية ، وبسعيهما لا كمال تأليف
كوندياك بواسطة الاختيار والملاحظة الواقعية الملموسة ،
نهضة المذهب الروحي ، كانا ابضاً ايدولوجيين .
ولكن اصل هذا التناقض الظاهري التاريخي كامن في
غرابسة نفسانية هي الغرابة التي مثلتها شخصية مين دي
بيران ذاتها . لقد فهم هذا الفيلسوف ، دون جميع
معاصريه ، وهو ابن طيب ، ان « الاناس المرضى هم
وحدهم الذين يشعرون بوجودهم » . غير ان دي بيران
لم يكن ، كغيره من اولئك الذين جددوا نظرات الفلسفة
في القرنين التاسع عشر والعشرين ، مستقراً في اعماق نفسه .
لقد كان اضطراب حالته الصحية كثيراً ما يحطم توازن
حياته الباطنية ، وكانت قوة هذا الاضطراب وكثرة
حدوثة تضطرائه دائماً لان يعيد النظر في ثبات تفكيره .
ورغم هذا كله فقد استطاع هذا المحلل ان يزاوّل العمل
السياسي والاداري وان يتحمل مسؤوليات هذا العمل .
كما وانه كان يريد التعرف الى عدم استقراره النفسي كي
يسيطر عليه . فهو يعتقد ان خول الشعور وارتباك الحالة
الباطنية الدائم مع تعاقب الصور اللاارادية والافكار التي
لا تجدي نفعاً ليست جميعها كل حياة النفس . وهو يعتقد
ايضاً ان الشيء الذي يجابه هذا الخول هو هنيئات العمل

الارادي التي تتوصل ، رغم كل شيء ، الى تقوية ذاتها
والى تنظيم ذاتها في فكرة راسخة لا تتبدل .

وانطلق مين دي بيران من هذا التناقض ، الذي هو
تناقض حياته الخاصة ، وحاول ان يحلله ، بلغة
الايدولوجيين (العقائديين) ، في كتابه الاول^(١) ولكن
بطريقة جديدة تعتمد على التعمق في دراسة هذا التناقض
بواسطة تحليل مسببات العادة .

وبفضل العادة تقترب ادراكاتنا الحسية ، في ميدان
الدقة والسهولة والسرعة ، نحو قمة الكمال ، بينما تضعف
احاسيسنا وعواطفنا وتراجع القهقري . فسيات العادة
اذاً قريبة الشبه بمادة كيميائية محللة تسمح لنا بان نفصل ، في
حقل الاختبار الباطني ، بين ما يتجه نحو الحول وما يتجه
نحو العمل . والفلسفة ، باتباعها هذا التحليل ، تصل الى
اتلاف عمل الارادة اذ انها تُظهر للعيان الطبيعة الارادية
والاصل الواعي لبعض الاعمال وبعض الادراكات
الحسية التي انتقلت الى حالة اللاشعور والآلية . انها تذكر
القوة العاقلة بهذه الوضعيات وتعيد للارادة حقوقها
الاصلية على حياة الفكر .

ان ما كان يبحث عنه مين دي بيران بشغف ، في هذا

(١) في كتاب « تأثير العادة على ملكة التفكير » .

المجال الجديد ، هو توضيح نصيبه من فكرة الوحدة الروحية . وكان ينبغي ، من خلال توالي حالاته النفسية الباطنية ، بلوغ ركيزة الحياة النفسانية الثابتة ، تلك النقطة التي تتغلغل عندها الفكرة في الطبيعة فتبني على الحمول الاولى قوة عاقلة .

ان هذا « الحدث الاول » الذي اخفت عنا العادة اهميته والذي يكشف فيه التحليل عن تدخل الارادة في اللاشعور ، ان هذا المبدأ ، مبدأ الوحدة ، الذي ، انطلاقاً منه ، تتوسع حياة الفكر ، هو ، في نظر مين دي بيران ، الاحساس المباشر الذي لنا عن ذواتنا ابان المجهود العضلي^(١) . ففي هذا المجهود يتحسّس « الأنا » حقيقة ذاته كعلة فاعلة وكقوة اسمى من القوى العضلية . ان هذا الادراك الحسي يكاد لا يفصل عن ادراكنا للنتيجة الحاصلة وللمقاومة التي نشعر بها . فالبداية الاولى هي اذاً ان « الأنا » الفعّال ينشط ضد الجسم الذي يقاومه ، وان شعورنا بكوننا « علة » هو نواة كل عقل .

لكن بيران لم يدّع يوماً انه يبني مذهباً ، كما انه لم يكن بحاجة لادعاء كهذا كي يتحكم في فكره ، ولذا نجد ان هذا

(١) لقد شق دستوت هذه الطريق بجمعه بين شعور الادراك الحسي وبين المقاومة التي نتعرض لها من جراء حركاتنا الارادية .

الفكر يفتح افاقاً غريبة ويوحى بطريقة جديدة . وتتلخص هذه الطريقة في ان علينا ان نتلف فينا كل ما اعطتنا اياه العادة بطريقة لاشعورية وان نبحث ، تحت مختلف اشكال الآلية ، عن ارادة وقوة حرة غابت في سباتها نستخدمها على هذا الاساس . وبواسطة طريقة كهذه باستطاعة المعلومات العلمية وغنى الحياة الباطنية والدهاء بلوغ مستوى في الحياة اعمق فاعمق ؛ كما باستطاعتها ايضاً ان تستخلص الشروط المجهولة وغير المنتظرة التي توغل في التباعد والتي هي ، فلسفياً ، مجهولة بالنسبة لقوتنا العاقلة .

وبفضل مين دي بير ان اصبح المذهب الروحي في فرنسا ممكناً ومبنيّاً بناءً فلسفياً جديداً . غير ان هذه النهضة لم تترك في اوائل عهدها ، وبسبب نقص في الثقافة العقلية والاجتماعية والعلمية ، سوى تأثير جد سطحي^(١) لم تلبث بعده ان اختفت طويلا امام الاهتمام العظيم الذي لقيته الفلسفات الاجتماعية .

ورأى جوزيف دي ميتر ، اكبر عدو للثورة ، ان اصلها البعيد يعود الى ولادة العقلية العلمية التي سببت انكار ما هو اسمى من الطبيعة وانكار الحياة الدينية .

(١) وذلك عند روبير كولارد وفكتور كوزين .

وتختلّ لويس دي بونالد وحدة « كتلة » بين جميع
مظاهر النقد في القرن الثامن عشر، هذه المظاهر التي تكاد
توجز في كلمات قليلة هي : الكفر، خلود المادة، التجريبية،
نكران الافكار العامة، تفسير اللغة على انها مجرد اصطلاح
بين الناس . ويتركز كل شيء ، بنظر دي بونالد ، في
هذه الوحدة أو الكتلة التي علينا ان ندحضها بالتتابع . غير
ان نعومة « بنيامين كونستان » وحماس « لامنيه » الديني
وقفا في وجه الدحض الشامل، فيز الاول بين الشعور
واشكال الفكرة الدينية المذهبية ، وعلم الثاني معاصريه ان
اللامبالاة في الدين ضرب من الانتحار الاخلاقي والعقلي .
اما المصلحون الاجتماعيون فقد اعلنوا ان الشيء الذي
كان يبغيه التقليديون في استقرار الماضي هو نصر للقوى
الاجتماعية وشيك الحدوث . وحسب شارل فوريه نفسه
نيوتن العالم الاجتماعي فاكشف مبدأ الانسجام الذي
سيستعيز عن القوضى بالتوازن ، مقلداً بذلك قانون
الجاذبية الذي كان يعتمد نفس الطريقة في ترتيبه للظواهر
الفلكية . ويرتب هذا المبدأ استعمال الالهواء بطريقة
عقلية ، اي انه ينسق قيمتها الاجتماعية التي هي قيمة انتاج
عملي .

واجتمعت في عقلية سان سيمون تيارات عصره

الدينية والعلمية والسياسية فاعطت مزيجاً غريباً دون ان تبلغ الى نظرة قياسية واضحة . غير ان خطرات هذا الفكر المشوّش ما زالت تحتفظ بفاعلية مدهشة ؛ فوحدة العلم وتطور الفكر الانساني والسلام الصناعي كانت جميعها من جملة مواضيع سان سيمون المفضلة . واتى بعد ذلك برودون فاعطى الرأي الفصل في هذه التقدّمات الغامضة بصرامة عقلية مدهشة . لقد كان لهذا العصامي عبقرية تشريعية حقيقية وذلك في مجال العلم وخاصة في مجال القيم الاقتصادية والاجتماعية . فالعدالة بنظره هي ، في وقت واحد ، قوة وحقيقة عامة ومبدأ كل وجدان انساني ومقياسه .

اما فلسفة اوغست كونت فقد كانت مصدر وحي لجميع تيارات الحركة التقليدية وتيارات الفلسفة الاجتماعية . ولكنها ، الى جانب ذلك ، رفعت مستوى هذه التيارات الى مرتبة عقلية سامية فحولت بذلك التأمل السياسي الى بناء فكرة ايجابية .

لقد كانت فتوة كونت ، المتحدر من عائلة ترجع باصلها الى المقاطعات وتتميز بنزعة ملكية ، غارقة في لجة الحقبة الثورية . وكان كونت خارق العادة سابقاً في

نضوجه العقلي والسياسي . وقد تقبلت تأليفه جميع نفعحات عصره^(١) ولكنها احتفظت ايضاً بتراث القرن الثامن عشر العلمي كاملاً .

وأقر كونت ، مع التقليديين ، بان الازمة الدينية التي نشأت عن بروز العلم هي ، في الحقيقة ، اصل الازمة الاجتماعية . غير انه كان يرى ان باستطاعة العلم وحده ان يصلح الداء الذي كان هو سببه ، لأن محاولة قلب سير الفكر سخيفة جداً . فعلينا اذاً ان ننسق المجتمع بواسطة العلم . ومعرفة المبادئ الحقيقية التي عليها يرتكز التوازن الاجتماعي ، اي بناء علم اجتماعي ، يتطلب تعميم الوضعية العلمية على جميع مظاهر الحقيقة وحتى على الوقائع السياسية . ووضع اوغست كونت ، في هذا العمل ، قوة فكره الموسوعي بأكملها ، وحياته الباطنية كلها . وهكذا حورت الايجابية بهذا العمل ، معنى الفلسفات .

عرف اوغست كونت ، منذ شبابه ، ان هناك قانوناً للتقدم العقلي وان هذا القانون هو اول قانون للعلم

(١) لقد رسم الفيلسوف المعاصر غوييه في كتابه « فتوة اوغست كونت وتكون الايجابية » (ثلاثة اجزاء) صورة مدنية فرنسية غير منفصلة عن تأليف اوغست كونت .

الاجتماعي^(١) وان باستطاعته ان ينشئ صلة متينة بين التطور العلمي والتطور الاجتماعي . وسهلت له هذه المكرة الام ان يتخايل تنظيم العالم السياسي من جديد على ايدي العلماء ؛ وللوصول الى التوازن كان يكفي ، في الحقيقة ، ان يُحدد ، رويداً رويداً ، صورة الفكرة التي هي داخل العلم ، هذه الصورة التي غذّاها تقدم هذا العلم والتي تحمل فيها نواة مثلى لمجتمع كامل النظام .

هذا هو الهدف الذي رسمته دروس الفلسفة الايجابية . لكن هذه الدروس لا تدّعي تعليم طريقة العلوم الى اناس يجهلونها ، لان الطريقة لا تُعَلَّم الا بتطبيق العلم ذاته وأولا علم الرياضيات . ولا تحاول الدروس ، من جهة ثانية ، ان تكون مختصراً عن حالة العلوم الحاضرة حتى ولو أخذت هذه العلوم في نتائجها الاعم . انها تود ان تكون غير ذلك ، تريد ان تكون تطهيراً وتنسيقاً ، فتظهر العلوم

(١) هذا القانون هو قانون الحالات الثلاث : يمر الفكر البشري ، في كل ميدان وعلى التوالي ، من الحالة اللاهوتية او الخيالية الى الحالة الميتافيزيقية او المجردة ثم الى الحالة الايجابية التي تتميز بالواقعية والمنفعة واليقين ودقة النظريات . وصفاتها المتعددة آلية ونسبية وتأليفية حتى و « عاطفية » . وتنسيق العلوم يبين ان توسع العقل العلمي يتفضع هو ذاته لهذا النسق .

من كل شيء لا يستجيب الى النتائج التي رسمها اوغست كونت، اي بناء المجتمع بطريقة عتابة . انها تنسق هذه العلوم ، اي انها توضح الواحد بالآخر وذلك بواسطة علاقتها وهدفها النهائي الذي هو النظام الاجتماعي . اما النتيجة فهي تثقيف الفكر الانساني تدريجياً مروراً بعلم الفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا على اعتبار ان هذه العلوم هي في اوج قيمتها العلمية وعلى اعتبارها ايضاً نهيء لفهم الحوادث الاجتماعية . ويتحقق هذا الفهم بفضل علم الاجتماع الذي هو من ابداع اوغست كونت والذي هو علم نهائي به تتكامل ثقافة الانسان الايجابية .

وبقابل كل حالة من حالات الفكر البشري حالة اجتماعية؛ وهكذا يلي تكامل الدروس، التي القاها كونت عن الايجابية ، هذا التكامل الذي يبنى اسس الفكر الايجابي ، عرضاً للنظام الاجتماعي الملائم . وعلى هذا النظام الذي بوضحه كتاب «السياسة الايجابية» ان يؤمن التوازن الاجتماعي، اي انسجام العقل والقلب وذلك بفضل دين الانسانية . فالانسانية الحقيقية التي اصبحت فكرتها موضوع علم ، كانت حاضرة في احاسيس ومطامح جميع خالقها . انها نكون ، من الآن فصاعداً ، تركيب ارادتهم، اي ارثهم الحي الفعال . وفي هذا التركيب ،

وفي هذا «الكمال» الواقعي الملموس للنظام الاجتماعي
تتقبل الايجابية كل قسوة المعرفة العلمية وكل عمق شعور
التقوى .

وظهر تدعيم التركيب الديني الذي تبع التنظيم
الاجتماعي للفكرة العلمية ، في القرن التاسع عشر ، وكأنه
بدعة لا يمكن الدفاع عنها . ومع ذلك فان هذا التباين
الذي يكمن ابتكار كونت بين طياته لا يخفي تحته اي
تناقض .

وتقيم فكرة الايجابية الام اتصالا كاملا بين عملية
التنسيق المجردة وعملية الاتحاد الديني . فتقدم الانسان
الاخلاقي ، كما عاشته نفسية اوغست كونت ، يجمع ،
في نسق مشترك ، الاختبار العقلي ، حيث يتولد العلم ، الى
الاختبار العاطفي . حيث تتأكد قيمة الحب المطهرة .

الفصل الخامس

الفكر المعاصر

١ - صفوف القرن التاسع عشر

انتشار الإيجابية - هربرت سبنسر
ومذاهب التطور - انحطاط المذاهب والمودة
الى كنت : شارل رنوفيه والمذهب النقدي
الجديد ، الميتافيزياء والنقد الديني ، نقد
العلوم ، نقد القيم : فريدريك نيتشه .

لقد كان ممكناً التنبؤ، حتى قبل موت اوغست كونت
بكثير ، بالتأثير الغريب الذي ستركه فكرته ، هذه
الفكرة التي قيل عنها انها نعيم بسيط للوضعية العلمية^(١)

(١) حدث هذا التأثير ، في انكلترا ، بواسطة جون ستوارت
ميل ، وفي المانيا بواسطة ماك وايناريوس . وحدث نفس الشيء في
فرنسا ، فقد انضمت وجهة نظر دروس الفلسفة الايجابية الى تقدم

كما بدا ، في الوقت ذاته ، قصر الفلسفة الاوروبية عن بناء وحدة الاهداف العلمية والقيم الاجتماعية، هذه الوحدة التي هي بمثابة ام للفكر الايجابي . واصبح مذهب التطور لهربرت سبنسر التركيب الفلسفي الوحيد في نهاية القرن التاسع عشر .

ومذهب هربرت سبنسر التطوري لا يتحدر مباشرة، كما قد تدلّ الظواهر ، من الاكتشافات البيولوجية . لقد درس سبنسر ليصبح مهندساً ، لكنه انهمك في الادارة الاجتماعية والمشاكل الاقتصادية ، ثم اهتم بتحديد مهمة الجسم السياسي الطبيعية بغية الدفاع عن الفرد ضد الدولة، ثم ابتكر مذهب قبل ان ينشر داروين كتابه : « اصل الاجناس » .

ولم يأخذ سبنسر مثلاً على مذهبه الطبيعية الحيوانية، بل المجموعة الشمسية وتكونها التدريجي ابتداءً

العلوم الاجتماعية والى علم النفس الذي يتم بالحالة الاعتيادية والى ذلك الذي يتم بالحالة المرضية والى العلوم التاريخية والى النظرية الاساسية، نظرية تاريخ العلوم . ولقد كان لمذهب كونت في ايطاليا ، يخصص المعنى ، هذا المذهب الذي اكمله لافيت ، كان له ، بفضل تأليف اريديكو فري ولومبروزو ، اهمية كبرى وخاصة في تطور الحقوق الجنائية .

وتخيل لويس دي بونالد وحدة « كتلة » بين جميع
مظاهر النقد في القرن الثامن عشر، هذه المظاهر التي تكاد
توجز في كلمات قليلة هي: الكفر، خلود المادة، التجريبية،
نكران الافكار العامة، تفسير اللغة على انها مجرد اصطلاح
بين الناس . ويتركز كل شيء ، بنظر دي بونالد ، في
هذه الوحدة أو الكتلة التي علينا ان ندحضها بالتتابع . غير
ان نعمة « بنيامين كونستان » وحماس « لامنيه » الديني
وقفا في وجه الدحض الشامل، فميز الاول بين الشعور
واشكال الفكرة الدينية المذهبية ، وعلم الثاني معاصريه ان
اللامبالاة في الدين ضرب من الانتحار الاخلاقي والعقلي .
اما المصلحون الاجتماعيون فقد اعلنوا ان الشيء الذي
كان يبغيه التقليديون في استقرار الماضي هو نصر للقوى
الاجتماعية وشيك الحلووث . وحسب شارل فوربيه نفسه
نيوتن العالم الاجتماعي فاكشف مبدأ الانسجام الذي
سيستعوض عن القوضى بالتوازن ، مقلداً بذلك قانون
الجاذبية الذي كان يعتمد نفس الطريقة في ترتيبه للظواهر
الفلكية . ويرتب هذا المبدأ استعمال الاهواء بطريقة
عقلية، اي انه ينسق قيمتها الاجتماعية التي هي قيمة انتاج
عملي .

واجتمعت في عقلية سان سيمون تيارات عصره

الدينية والعلمية والسياسية فاعطت مزيجاً غريباً دون ان تبلغ الى نظرة قياسية واضحة . غير ان خطرات هذا الفكر المشوش ما زالت تحتفظ بفاعلية مدهشة ؛ فوحدة العلم وتطور الفكر الانساني والسلام الصناعي كانت جميعها من جملة مواضيع سان سيمون المفضلة . واتى بعد ذلك برودون فاعطى الرأي الفصل في هذه التقديمات الغامضة بصرامة عقلية مدهشة . لقد كان لهذا العصامي عبقرية تشريعية حقيقية وذلك في مجال العلم وخاصة في مجال القيم الاقتصادية والاجتماعية . فالعدالة بنظره هي ، في وقت واحد ، قوة وحقيقة عامة ومبدأ كل وجدان انساني ومقياسه .

اما فلسفة اوغست كونت فقد كانت مصدر وحي لجميع تيارات الحركة التقليدية وتيارات الفلسفة الاجتماعية . ولكنها ، الى جانب ذلك ، رفعت مستوى هذه التيارات الى مرتبة عقلية سامية فحاولت بذلك التأمل السياسي الى بناء فكرة ايجابية .

لقد كانت فتوة كونت ، المتحدر من عائلة ترجع باصلها الى المقاطعات وتتميز بنزعة ملكية ، غارقة في لجة الحقبة الثورية . وكان كونت خارق العادة سباقاً في

نضوجه العقلي والسياسي. وقد تقبلت تأليفه جميع نفحات عصره^(١) ولكنها احتفظت أيضاً بتراث القرن الثامن عشر العلمي كاملاً .

وأقر كونت، مع التقليديين ، بان الازمة الدبئية التي نشأت عن بروز العلم هي ، في الحقيقة ، اصل الازمة الاجتماعية . غير انه كان يرى ان باستطاعة العلم وحده ان يصلح الداء الذي كان هو سببه ، لأن محاولة قلب سير الفكر سخيفة جداً . فعلينا اذاً ان ننسق المجتمع بواسطة العلم . ومعرفة المبادئ الحقيقية التي عليها يرتكز التوازن الاجتماعي، اي بناء علم اجتماعي، يتطلب تعميم الوضعية العلمية على جميع مظاهر الحقيقة وحتى على الوقائع السياسية. ووضع اوغست كونت، في هذا العمل، قوة فكره الموسوعي بأكملها ، وحياته الباطنية كلها . وهكذا حورت الايجابية بهذا العمل ، معنى الفلسفات .

عرف اوغست كونت ، منذ شبابه ، ان هناك قانوناً للتقدم العقلي وان هذا القانون هو اول قانون للعلم

(١) لقد رسم الفيلسوف المعاصر غوييه في كتابه « فتوة اوغست كونت وتكون الايجابية » (ثلاثة اجزاء) صورة مدنية فرنسية غير منفصلة عن تأليف اوغست كونت .

الاجتماعي^(١) وان باستطاعته ان ينشئ صلة متينة بين التطور العلمي والتطور الاجتماعي . وسهلت له هذه المكرة الام ان يتخايل تنظيم العالم السياسي من جديد على ايدي العلماء ؛ وللوصول الى التوازن كان يكفي ، في الحقيقة ، ان يُحدد ، رويداً رويداً ، صورة الفكرة التي هي داخل العلم ، هذه الصورة التي غذاها تقدم هذا العلم والتي تحمل فيها نواة مثلى لمجتمع كامل النظام .

هذا هو الهدف الذي رسمته دروس الفلسفة الايجابية . لكن هذه الدروس لا تدعي تعليم طريقة العلوم الى اناس يجهلونها ، لان الطريقة لا تُعلم الا بتطبيق العلم ذاته وأولا علم الرياضيات . ولا تحاول الدروس ، من جهة ثانية ، ان تكون مختصراً عن حالة العلوم الحاضرة حتى ولو أخذت هذه العلوم في نتائجها الاعم . انها تود ان تكون غير ذلك ، تريد ان تكون تطهيراً وتنسيقاً ، فتطهر العلوم

(١) هذا القانن هو قانون الحالات الثلاث : يمر الفكر البشري ، في كل ميدان وعلى التوالي ، من الحالة اللاهوتية او الخيالية الى الحالة الميتافيزيائية او المجردة ثم الى الحالة الايجابية التي تتميز بالواقعية والمنفعة واليقين ودقة النظريات . وصفاتها المتعددة آلية ونسبية وتأليفية حتى و « عاطفية » . وتنسيق العلوم يبين ان توسع العقل العلمي يخضع هو ذاته لهذا النسق .

من كل شيء لا يستجيب الى النتائج التي رسمها اوغست كونت، اي بناء المجتمع بطريقة عتابة . انها تنسق هذه العلوم ، اي انها توضح الواحد بالآخر وذلك بواسطة علاقتها وهدفها النهائي الذي هو النظام الاجتماعي . اما النتيجة فهي تثقيف الفكر الانساني تدريجياً مروراً بعلم الفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا على اعتبار ان هذه العلوم هي في اوج قيمتها العلمية وعلى اعتبارها ايضاً تهية لفهم الحوادث الاجتماعية . ويتحقق هذا التفهم بفضل علم الاجتماع الذي هو من ابداع اوغست كونت والذي هو علم نهائي به تتكامل ثقافة الانسان الايجابية .

ويقابل كل حالة من حالات الفكر البشري حالة اجتماعية؛ وهكذا يلي تكامل الدروس، التي القاها كونت عن الايجابية ، هذا التكامل الذي يبنى اساس الفكر الايجابي ، عرضاً للنظام الاجتماعي الملائم . وعلى هذا النظام الذي يوضحه كتاب «السياسة الايجابية» ان يؤمن التوازن الاجتماعي، اي انسجام العقل والقلب وذلك بفضل دين الانسانية . فالانسانية الحقيقية التي اصبحت فكرتها موضوع علم ، كانت حاضرة في احاسيس ومطامح جميع خالقها . انها تكون ، من الآن فصاعداً ، تركيب ارادتهم، اي ارثهم الحي الفعال . وفي هذا التركيب ،

وفي هذا « الاكمال » الواقعي الملموس للنظام الاجتماعي
تتقبل الايجابية كل قسوة المعرفة العلمية وكل عمق شعور
التقوى .

وظهر تدعيم التركيب الديني الذي تبع التنظيم
الاجتماعي للفكرة العلمية ، في القرن التاسع عشر ، وكأنه
بدعة لا يمكن الدفاع عنها . ومع ذلك فان هذا التباين
الذي يكمن ابتكار كونت بين طياته لا يخفي تحته اي
تناقض .

ونقيم فكرة الايجابية الام اتصالا كاملا بين عملية
التنسيق المجردة وعملية الاتحاد الديني . فتقدم الانسان
الاخلاقي ، كما عاشته نفسية اوغست كونت ، يجمع ،
في نسق مشترك ، الاختبار العقلي ، حيث يتولد العلم ، الى
الاختبار العاطفي . حيث تتأكد قيمة الحب المطهرة .

الفصل الخامس

الفكر المعاصر

١ - مفرد القرن التاسع عشر

انتشار الايجابية - هربرت سبنسر
ومذاهب التطور - انحطاط المذاهب والمودة
الى كنت : شارل رنوفيه والمذهب النقدي
الجديد ، الميتافيزياء والنقد الديني ، نقد
العلوم ، نقد القيم : فريدريك نيتشه .

لقد كان ممكناً التنبؤ، حتى قبل موت اوغست كونت
بكثير ، بالتأثير الغريب الذي ستركه فكرته ، هذه
الفكرة التي قيل عنها انها تعميم بسيط للوضع العلمية^(١)

(١) حدث هذا التأثير ، في انكلترا ، بواسطة جون ستيوارت
ميل ، وفي المانيا بواسطة ماك وافيناريوس . وحدث نفس الشيء في
فرنسا ، فقد انضمت وجهة نظر دروس الفلسفة الايجابية الى تقدم

كما بدا ، في الوقت ذاته ، قصر الفلسفة الاوروبية عن بناء وحدة الاهداف العلمية والقيم الاجتماعية ، هذه الوحدة التي هي بمثابة ام للفكر الايجابي . واصبح مذهب التطور لهربرت سبنسر التركيب الفلسفي الوحيد في نهاية القرن التاسع عشر .

ومذهب هربرت سبنسر التطوري لا يتحدر مباشرة ، كما قد تدلّ الظواهر ، من الاكتشافات البيولوجية . لقد درس سبنسر ليصبح مهندساً ، لكنه انهمك في الادارة الاجتماعية والمشاكل الاقتصادية ، ثم اهتم بتحديد مهمة الجسم السياسي الطبيعية بغية الدفاع عن الفرد ضد الدولة ، ثم ابتكر مذهبه قبل ان ينشر داروين كتابه : « اصل الاجناس » .

ولم يأخذ سبنسر مثلاً على مذهبه الطبيعية الحيوانية ، بل المجموعة الشمسية وتكونها التدريجي ابتداءً

العلوم الاجتماعية والى علم النفس الذي يهتم بالحالة الاعتيادية والى ذلك الذي يهتم بالحالة المرضية والى العلوم التاريخية والى النظرية الاساسية ، نظرية تاريخ العلوم . ولقد كان لمذهب كونت في ايطاليا ، بحصر المعنى ، هذا المذهب الذي اكمله لافيت ، كان له ، بفضل تأليف ارديكو وفري ولومبروزو ، اهمية كبرى وخاصة في تطور الحقوق الجنائية .

بالنجمة الاصلية. اما الفكرة التي وجهته، فهي ان الاحتفاظ بالقوة يؤدي الى قانون للتطور آلي خالص، اي الى قانون ادماج مادي، واتلاف او تشتت للحركة مع انتقال من البسيط الى المركب، من « المتجانس » الى « المتنافر » . ويضم سبنسر بالتالي هذه النظرية الى نظريات داروين بقوة، وخاصة الى نظريته في بقاء الاجدر والاكثر اهلية . فالقمة النهائية للتطور الانساني ليست سوى تكييف كامل يزيل، بواسطة اخلاق مطلقة ومجتمع كامل، مشاكلنا الظاهرة .

وكان لتطورية سبنسر قدر رفيع لأنها كانت تشرح بجرأة النظرة الجديدة للعالم. اما الجزء الذي اصبح اساسياً في هذه النظرية فهو نسق انتاج الاشياء، اذ ان ما يرضي الفكر هو ان هذه الحركة المولدة لكل حقيقة ستصبح قابلة للشرح بفضل قوانين آليتنا ذاتها . ومع كل هذا فقد اصبح هذا النوع من التدقيق فاقداً شكله بسرعة . كما ان العقلية الغربية فقدت، منذ ذاك الوقت، ثقتها بالنظريات الفلسفية الجبارة وبقوانينها التطورية الشاملة . ولذا رجعت هذه العقلية الى نقد كنت السابق . وكانت تأليف شارل رنوفيه مثلاً صارخاً على هذا الرجوع الذي عمّ أوروبا . ورنوفيه، كأوغست كونت، خريج مدرسة

البوليتكنيك ويعود باصله الى مونبلييه. وقد اجهد رونوفيه
قوة عقله وروحه لتخليص قيم الفرد وعقلية الحرية
الجمهورية وتغفوق الاخلاق. وكان يكره كرهاً شديداً
كل ما من شأنه المخاطرة لاختضاع ارادة الفرد الاخلاقية
لقضاء قانون عام وقدره. واثمانه الاساسي هو ان هناك
مصييراً اخلاقياً للشخص البشري؛ « فالفيلسوف لا يؤمن
بالموت ». وهذه هي البداهة التي تجمع، فيما بينها، افكار
المذهب النقدي الجديد الثلاثة الموجهة وهي: اولا المذهب
النهائي Finitisme اي طرح العدد اللامتناهي على
الصعيد الرياضي والفلسفي، ثانياً النسبية الموروثة عن
كنت وكونت اي ارجاع معرفتنا باكملها الى علاقات قائمة
بين الظاهرات المُسَبَّبة والمُسَبَّبة، ثالثاً الحرية التي تقبل
رونوفيه، في مدرسة البوليتكنيك، من صديقه جول
ليكيه. تجلّيتها الفلسفي والديني.

ان ما يقيم وزناً عقلياً لهذه الفلسفة هو انها مبنية حول
مصير الفرد كما بُنيت فلسفة كونت حول مصير الانسانية.
اما تأثير رونوفيه فقد كان قوياً جداً على عصره كما تشهد
بذلك تأليف بروشار او افلين.

وكان الرجوع الى كنت، في المانيا، مصدراً للوحي،
بطرق مختلفة، وخاصة بالنسبة الى كتاب لانج وريبيل

وربما هملولتز . وهكذا بدا مذهب رونوفيه في النقد الجديد وكأنه المجهود الاخير الجبار، لمجهود العقل الغربي، بغية التخلص، في القرن التاسع عشر، من الشك التحليلي الخالص .

اما انتاج اوغسطينوس كورنو فقد كان خير مثال على قوة العقل الناقد وضعفه في نهاية القرن التاسع عشر . وكان كورنو ، بوضوحه وصلابة معلوماته ودقة تحاليه، اول وأكبر ممثل : بعد اوغست كونت ، لنقد العلوم . وقد جعلت هذه الصفات التي كان يتحلى بها ، فتور الغريزة الفلسفية العجيب ، اكثر حساسية عنده . غير انه ظهر في تأليفه : وكأنه موظف يستأذن رئيسه السماح له بان يفكر فلسفياً .

وقد استخلص كورنو ، في نقد العلوم ، ما أسماه « بالافكار الاساسية » اي تلك التي تفرضها ، في آن واحد ، حاجات الاختبار وملاءمات مخيلتنا وضرورات الاستنتاج ، وبكلمة واحدة ، تلك التي تساعد على التنسيق والانسجام في مذهب المعارف . وقد توصل كورنو ، بفضل هذا النقد ، الى ان يرى الحياة وكأنها الجزء الاكثر غموضاً في مذهب العلوم . ويجد العقل ، بالحقيقة ، في تلك العلوم التي سبقت ذلك النقد ، من الرياضيات

حتى الكيمياء ، وفي العلوم التي تلتها ، اي في الظاهرات الاجتماعية ، سهولة في التعبير عن ذاته ، وسهولة في ان يتمثل لذاته نظام وشكل هذه الظاهرات .

اما الحياة فانها ، على العكس ، ميدان الغامض ، وتعقيدها يتناقض مع بساطة قوانين الفكر . ويعتقد كورنو انه ينتج عن هذا نظرة فضولية في المستقبل البشري . فتقدم المدنية ليس نصراً للفكر على المادة ، ولكن المبادئ الهندسية المرتبطة بالواقع على عفوية الحياة وحيوية الجسم الحي . هكذا تبدو نهاية الفرد ونهاية العظمة والبطولة ، فيهيط الانسان الى مستوى الآلية الادارية الشاملة .

ان نقد كورنو يصون ، من اخطار العلم ، ميدان ما هو فائق الطبيعة وميدان الحدث الديني ، ويصل ، من ناحية اخرى ، الى تأمل تقهقر الحياة تأملاً خاضعاً للمشيئة الالهية .

اما غريزة نيتشه الفلسفية فقد تمرت على اخطاوط وتسليم كهذا .

لقد اكتشف نيتشه ، وهو الفقيه باصله ، وهو الذي وقي اخطار التشويه العلمي بفضائل تشاؤم شوبنهاور ، اكتشف اولاً ، وقبل سنة ١٨٧٠ ، وهو يتبحر في الفكر

الاغريقي، تناقضاً بين ديونيسوس، اي الانخفاضة او معنى الحياة المولم او حدس الارادة الشاملة وبين صفاء الاشكال الذي يمثله توازن أبولون الكلاسيكي . ثم بدا له التناؤم وكأنه ضعف في غريزة الحياة او نوع من الاضمحلال . لقد انتهى نيتشه حياته ، وهو المريض التائه المنفرد ، وهو يتبحر في معضلة واحدة : قيمة ثقافة حديثة . لان كل ثقافة تُبنى على الايمان تحتاج الى قيم وقد كان لهاية القرن التاسع عشر مجموعة من القيم اهمها : المسيحية والتشاؤم والعلم والعقلانية واخلاق الواجب والديموقراطية والاشتراكية . ولقد اظهر نقد نيتشه ان في جميع هذه القيم تقاعداً لارادة القوة وتعباً من العيش . فعلينا اذاً ، اذا اردنا الخلاص من هذا التقهقر ، تقهقر الحيوية الانسانية ، ان نقلب رأساً على عقب مبادئ تقييمنا وان تثبت ان كل ما ينفىها هو ايجابي لانها هي ذاتها تنكر قيمة الحياة . اما القيمة الكبرى التي لا توازيها قيمة فهي القبول الخطر وتأکید الحياة ليس فقط باخطارها ولكن ايضاً بحدها الازلي و« رجوعها الازلي » . ولكي نؤكد الحياة ، وراء سجع الخير والشر ، علينا ان نتخطى القيم المقتبسة لان « الانسان شيء يجب ان نتخطاه » .

اما آخر مبدأ لنيتشه فنداء الى ما يفوق الانسان ، لان

« انسانه السامي » ليس فقط ذاك الذي يحطم سلسلة قيم القرن التاسع عشر بل ايضاً ذاك الكائن الذي يقوم بابتكار التركيب والذي يفرض خاتمة الوحدة ، بنوع من التسلط على ذاته وقهر ميوله ، وينجح في اختيار عناصر حياتية وفي التسلط عليها تسلطاً جديداً .

٢ - قيم عصرنا

القرن العشرون وازمة القيم : ارتباك
الفلسفة ، صراع العقل والحياة . حل هنري
برغسون - فلسفات الحياة والعمل ، مذهب
البراغماتية ، المذهب الروحي والفكرة
الدينية - نقد العلوم والتمييز بين القيم
العقلية . بوانكاريه ، دوهيم ، لالند ،
ميرسون - مذهب الانتقادية والمثالية
الحديثة - المذهب الواقعي الجديد - هوسرل
والمظهرية - نقد القيم وفلسفة القيم :
ماكس شيلر - القيمة الفلسفية للعلوم
الانسانية وعلوم الطبيعة - التقلبات الحديثة
للفكر العلمي - اهمية هذه التقلبات

ظهرت ، في نهاية القرن التاسع عشر ، الثقافة العقلية
وكأنها تواجه ، في كل مكان ، كل ما بقيم ، بنظر
الانسان ، ثمن الحياة الحقيقية الملموسة . وتوصل نشاط العقل
الانتقادي ، الذي تخلى عن اهدافه الاجتماعية واثقاله
العاطفية ، الى انكار ذاته بذاته ، وذلك بنكرانه الحرية الانسانية

وقيمة الحياة. وحاول القرن العشرون ايجاد معنى للقيَم
الانسانية وحل الصراع القائم بين العقل والحياة. فتأايم
برغسون مثلاً تعرض حلاً يحوّر شروط الفكر الفلسفي .
لقد اقتفى برغسون آثار اتباع المذهب الروحي
الفرنسيين^(١) فأعاد وصف الاختبار الباطني وعراه من
التراكيب المصطنعة التي تضيفها عليه عاداتنا اللغوية
وعاداتنا العلمية وجعل من هذا الوصف نفسه شرحاً مقنعاً:
ان ما نخدعنا ، حتى في تحليلنا لذاتنا ، هي الصور
الفضائية Métaphores Spatiales . والضلال الاكبر
الذي كانت الفلسفة ضحيته ، هو اعتبار التجديد الذي
يدينه العقل حقيقة ، هذا التجديد الذي يؤلف المتواصل مما
هو متقطع والمتتابع مما هو متعاقب، على الطريقة السينمائية .
ولم يشرح برغسون ضلالات الفلسفة فقط بل اشار
ايضاً الى الطريقة التي تخلصنا منها ؛ وهي ان يُجبر الفكر
على ان يعود القهقري ليمر في تيار عاداته النفعية والآلية
والهندسية . وهكذا يتضح لنا ان الحدس البرغسوني ليس
ابداً ملكة سامية مجانية وغامضة بل ، بالعكس ، نساء
للتفكير . ان مجرد قلب الفكرة رأساً على عقب هو ، اذا

(١) وخاصة مين دي بيران الذي احتفظ بأفكاره كل من ريفسون
ولاشوليه واميل بوترو .

بالنجمة الاصلية. اما الفكرة التي وجهته، فهي ان الاحتفاظ بالقوة يؤدي الى قانون للتطور آلي خالص، اي الى قانون ادماج مادي، واتلاف او تشتت للحركة مع انتقال من البسيط الى المركب، من « المتجانس » الى « المتنافر » . ويضم سنسر بالتالي هذه النظرية الى نظريات داروين بقوة، وخاصة الى نظريته في بقاء الاجدر والاكثر اهلية . فالقمة النهائية للتطور الانساني ليست سوى تكيف كامل يزيل، بواسطة اخلاق مطلقة ومجتمع كامل، مشاكلنا الظاهرة .

وكان لتطورية سنسر قدر رفيع لأنها كانت تشرح بجرأة النظرة الجديدة للعالم. اما الجزء الذي اصبح اساساً في هذه النظرية فهو نسق انتاج الاشياء، اذ ان ما يرضي الفكر هو ان هذه الحركة المولدة لكل حقيقة ستصبح قابلة للشرح بفضل قوانين آليتنا ذاتها . ومع كل هذا فقد اصبح هذا النوع من التدقيق فاقداً شكله بسرعة. كما ان العقلية الغريبة فقدت، منذ ذاك الوقت، ثقتها بالنظريات الفلسفية الجبارة وبقوانينها التطورية الشاملة . ولذا رجعت هذه العقلية الى نقد كنت السابق . وكانت تأليف شارل رنوفيه مثلاً صارخاً على هذا الرجوع الذي عمّ أوروبا . ورنوفيه، كأوغست كونت، خريج مدرسة

البوليتكنيك ويعود باصله الى مونبلييه. وقد اجهد رونوفيه
قوة عقله وروحه لتخليص قيم الفرد وعقلية الحرية
الجمهورية وتفوق الاخلاق. وكان بكره كرهاً شديداً
كل ما من شأنه المخاطرة لاختضاع ارادة الفرد الاخلاقية
لقضاء قانون عام وقدره. وايمانه الاساسي هو ان هناك
مصيراً اخلاقياً للشخص البشري؛ والفيلسوف لا يؤمن
بالموت». وهذه هي البداهة التي تجمع، فيما بينها، افكار
المذهب النقدي الجديد الثلاثة الموجهة وهي: اولا المذهب
النهائي Finitisme اي طرح العدد اللامتناهي على
الصعيد الرياضي والفلسفي، ثانياً النسبية الموروثة عن
كنت وكونت اي ارجاع معرفتنا بأكملها الى علاقات قائمة
بين الظاهرات المُسبَّبة والمُسبَّبة، ثالثاً الحرية التي تقبل
رونوفيه، في مدرسة البوليتكنيك، من صديقه جول
ليكيه، تجليها الفلسفي والديني.

ان ما يقيم وزناً عقلياً لهذه الفلسفة هو انها مبنية حول
مصير الفرد كما بُنيت فلسفة كونت حول مصير الانسانية.
اما تأثير رونوفيه فقد كان قوياً جداً على عصره كما تشهد
بذلك تأليف بروشار او افلين.

وكان الرجوع الى كنت، في المانيا، مصدراً للوحي،
بطرق مختلفة، وخاصة بالنسبة الى كتاب لانج ورييل

وربما هملولتز . وهكذا بدا مذهب رونوفيه في النقد الجديد وكأنه المجهود الاخير الجبار، مجهود العقل الغربي، بغية التخلص، في القرن التاسع عشر، من الشئيت التحليلي الخالص .

اما انتاج اوغسطينوس كورنو فقد كان خير مثال على قوة العقل الناقد وضعفه في نهاية القرن التاسع عشر . وكان كورنو ، بوضوحه وصلابة معلوماته ودقة تحاليله، اول وأكبر ممثل ، بعد اوغست كونت ، لنقد العلوم . وقد جعلت هذه الصفات التي كان يتحلى بها ، فتور الغريزة الفلسفية العجيب ، اكثر حساسية عنده . غير انه ظهر في تأليفه ، وكأنه موظف يستأذن رئيسه السماح له بان يفكر فلسفياً .

وقد استخلص كورنو ، في نقد العلوم ، ما أسماه « بالافكار الاساسية » اي تلك التي تفرضها ، في آن واحد ، حاجات الاختبار وملاءمات تخيلتنا وضرورات الاستنتاج، وبكلمة واحدة ، تلك التي تساعد على التنسيق والانسجام في مذهب المعارف . وقد توصل كورنو ، بفضل هذا النقد ، الى ان يرى الحياة وكأنها الجزء الاكثر غموضاً في مذهب العلوم . ويمجد العقل ، بالحقيقة ، في تلك العلوم التي سبقت ذلك النقد ، من الرياضيات

حتى الكيمياء ، وفي العلوم التي تلتها ، اي في الظواهر الاجتماعية ، سهولة في التعبير عن ذاته ، وسهولة في ان يتمثل لذاته نظام وشكل هذه الظواهر .

اما الحياة فانها ، على العكس ، ميدان الغامض ، وتعقيدها يتناقض مع بساطة قوانين الفكر . ويعتقد كورنوبان انه ينتج عن هذا نظرة فضولية في المستقبل البشري . فتقدم المدنية ليس نصراً للفكر على المادة ، ولكن المبادئ الهندسية المرتبطة بالواقع على عفوية الحياة وحيوية الجسم الحي . هكذا تبدو نهاية الفرد ونهاية العظمة والبطولة ، فيهبط الانسان الى مستوى الآلية الادارية الشاملة .

ان نقد كورنوبان يصون ، من اخطار العلم ، ميدان ما هو فائق الطبيعة وميدان الحدث الديني ، ويصل ، من ناحية اخرى ، الى تأمل تقهقر الحياة تأملاً خاضعاً للمشئنة الالهية .

اما غريزة نيتشه الفلسفية فقد تمردت على الخطاط وتسليم كهذا .

لقد اكتشف نيتشه ، وهو الفقيه باصله ، وهو الذي وفي اخطار التشويه العلمي بفضل تشاؤم شوبنهاور ، اكتشف اولاً ، وقبل سنة ١٨٧٠ ، وهو يتبحر في الفكر

الاجريقي، تناقضاً بين ديونيسوس، اي الانخطافة او معنى الحياة المثل او حدس الارادة الشاملة وبين صفاء الاشكال الذي يمثله توازن أبولون الكلاسيكي . ثم بدا له التشاؤم وكأنه ضعف في غريزة الحياة او نوع من الاضمحلال . لقد انتهى نيتشه حياته ، وهو المريض التائه المنفرد ، وهو يتبحر في معضلة واحسدة : قيمة ثقافة حديثة . لان كل ثقافة تُبنى على الايمان تحتاج الى قيم . وقد كان لنهاية القرن التاسع عشر مجموعة من القيم اهمها : المسيحية والتشاؤم والعلم والعقلانية واخلاق الواجب والديتوقراطية والاشتراكية . ولقد اظهر نقد نيتشه ان في جميع هذه القيم تقاعداً لارادة القوة وتعباً من العيش . فعلينا اذاً ، اذا اردنا الخلاص من هذا التقهقر ، تقهقر الحيوية الانسانية ، ان نقلب رأساً على عقب مبادئ تقييمنا وان تثبت ان كل ما ينفىها هو ايجابي لانها هي ذاتها تنكر قيمة الحياة . اما القيمة الكبرى التي لا توازيها قيمة فهي القبول الخطر وتأکید الحياة ليس فقط باخطارها ولكن ايضاً بحدها الازلي و« رجوعها الازلي » . ولكي نؤكد الحياة ، وراء سجع الخير والشر ، علينا ان نتخطى القيم المقتبسة لان « الانسان شيء يجب ان نتخطاه » . اما آخر مبدأ لنيتشه فنداء الى ما يفوق الانسان ، لان

« انسانه السامي » ليس فقط ذاك الذي يحطم سلسلة قيم القرن التاسع عشر بل ايضاً ذاك الكائن الذي يقوم بابتكار التركيب والذي يفرض خاتمة الوحدة ، بنوع من التسلط على ذاته وقهر ميوله ، وينجح في اختيار عناصر حياتية وفي التسلط عليها تسلطاً جديداً .

٢ - قيم عصرنا

القرن العشرون وازمة القيم : ارتباك
الفلسفة ، صراع العقل والحياة . حل هنري
برغسون - فلسفات الحياة والعمل ، مذهب
البراغماتية ، المذهب الروحي والفكرة
الدينية - نقد العلوم والتمييز بين القيم
العقلية . بوانكاريه ، دوهيم ، لالند ،
ميرسون - مذهب الانتقادية والمثالية
الحديثة - المذهب الواقعي الجديد - هوسرل
والمظهرية - نقد القيم وفلسفة القيم :
ماكس شيلر - القيمة الفلسفية للعلوم
الانسانية ولعلوم الطبيعة - التقلبات الحديثة
للفكر العلمي - اهمية هذه التقلبات

ظهرت ، في نهاية القرن التاسع عشر ، الثقافة العقلية
وكأنها تواجه ، في كل مكان ، كل ما يقيم ، بنظر
الانسان ، ثمن الحياة الحقيقية الملموسة . وتوصل نشاط العقل
الانتقادي ، الذي تخلى عن اهدافه الاجتماعية واثقاله
العاطفية ، الى انكار ذاته بذاته ، وذلك بنكرانه الحرية الانسانية

وقيمة الحياة. وحاول القرن العشرون إيجاد معنى للقيَم
الانسانية وحل الصراع القائم بين العقل والحياة. فتأ آيف
برغسون مثلاً تعرض حلاً يحوّر شروط الفكر الفلسفي .
لقد اقتفى برغسون آثار اتباع المذهب الروحي
الفرنسيين^(١) فأعاد وصف الاختبار الباطني وعراه من
التراكيب المصطنعة التي تضيفها عليه عاداتنا اللغوية
وعاداتنا العلمية وجعل من هذا الوصف نفسه شرحاً مقنعاً:
ان ما ينجذعنا ، حتى في تحليلنا لذاتنا ، هي الصور
الفضائية Métaphores Spatiales . والفضال الأكبر
الذي كانت الفلسفة ضحيته ، هو اعتبار التجديد الذي
ينبئه العقل حقيقة ، هذا التجديد الذي يؤلف المتواصل مما
هو متقطع والمتتابع مما هو متعاقب، على الطريقة السينائية .
ولم يشرح برغسون ضلالات الفلسفة فقط بل اشار
ايضاً الى الطريقة التي تخلصنا منها ؛ وهي ان يُجبر الفكر
على ان يعود القهقري ليمر في تيار عاداته النفعية والآلية
والهندسية . وهكذا يتضح لنا ان الحدس البرغسوني ليس
ابداً ملكة سامية مجانية وغامضة بل ، بالعكس ، نداء
للتفكير . ان مجرد قلب الفكرة رأساً على عقب هو ، اذا

(١) وخاصة مين دي بيران الذي احتفظ بأفكاره كل من رفيسون
ولاشوليه واميل بوترو .

استطعنا القول ، بمثابة ان نفكر مرتين . انه امتلاك آلية
عادتنا العقلية امتلاكاً كلياً بواسطة الاستقصاء العلمي بغية
التفتيش ، فيما بعد ، عن معنى تقسيمها .

تحدد طبيعة الحدس البرغسوني بفضل تطبيق
الطريقة الحدسية على معضلة القرن العشرين الفلسفية اي
على الصراع القائم بين العقل والحياة .

فالتطور ، كما يشرحه فلسفياً برغسون ، يبين لنا ان
العقل الانساني ليس ابدأ اداة للتأمل ولكن اداة تطبيقية
وصفة مميزة للحياة . والسيلان الكبيران اللذان اختارتها
الحياة لتعبر عن ذاتها^(١) هما الغريزة من جهة والعقل من
جهة اخرى .

وتقوم في العقل الانساني مأساة من جراء صراع بين
حركة تصعيد نحو اشكال سامية وبين حركة تجمد في
اشكال مادية ، ولذا نرى العقل محاطاً باطار من الحدس ،
ولذا ايضاً نرى ان حياة المجتمعات ، الاخلاقية والدينية ،
ليست سوى سلسلة من صراعات كهذه قائمة بين ثبات

(١) « ينتهي خط الغريزة عند المجتمعات الثابتة والكاملة اي
مجتمعات الحشرات وينتهي خط العقل عند المجتمعات الانسانية المتقلبة
غير الكاملة والتي ما برحت منفتحة على الوثبة الحياتية » . اميل بريه
تاريخ الفلسفة الجزء الاول والرابع ، صفحة ١٠٣٢ .

النفوس المغلقة او الاديان المغلقة وبين الحركة الصوفية ،
حركة النفوس المفتحة على التقدم الروحي . وان ما يشيع
كل هذا التنوع في الاشياء انما هو خفقة روحية شبيهة
بحركة حياتنا النفسانية ، انه توتر او تراخي « دوام »
ما^(١) . اما الله ، قة حقيقة الاشياء ، فهو الدوام المتجمع
تجمعاً كاملاً ، انه دوام العقل الازلي الخلاق .

اما نتيجة فكرة برغسون فقد كانت تحرير العقلية
الفلسفية تحريراً حقيقياً . وظهر تأثير برغسون المباشر وغير
المباشر جلياً في فلسفة القرن العشرين كلها . وقد التحق
به مفكرون امثال ج . سكوت ، وجاك شوفالييه ،
وادوار لوروا . واستفادت فلسفات العمل ، فلسفات
موريس بلونديل ، وب . لابر تونير وفلسفة وليام
جيمس البراغماتية^(٢) مباشرة او بطريقة غير مباشرة ،
من هذه الفلسفة ، كما ان الفريد فوييه وجول لانيو

(١) « فالشيء ذاته الذي يتبئر في المادة بواسطة ملايين الارتجاجات
في الدقيقة هو ، بالنسبة للعقل البشري ، الاحساس بضوء السوديوم ،
هذا الضوء الاصفر » اميل برييه - تاريخ الفلسفة صفحة ١٠٣٣ .

(٢) ترى البراغماتية ان صدق معارفنا لا يتميز عن الفعل
او عن مجموعة الاعمال التي يفترضها اكتشاف هذه الاعمال . ان
فلسفة « العمل » اي فلسفة التناقض بين ما نستطيع وما نريد تشرح
القلق الانساني ولكنها لا توحد بين الحقيقة والوضعية التطبيقية .

قد اقتبساً ، هما ايضاً ، وبطرق متنوعة ، تقاليد المذهب
الروحي الفرنسي .

وانتشرت حركة نقد العلوم التي بعثها كورنو ، وذلك
بفضل تأليف هنري بوانكاريه العلمية والفلسفية وبفضل
تأليف دوهيم العلمية والفلسفية والتاريخية ، ولم تتوقف منذ
ذلك الحين بل استمرت حتى ايامنا هذه .

وكان نقد تطورية سينسر الذي قام به اندريه لالند
نقطة انطلاق لتقويم اعوجاج القيم العقلية . فالانتقال مما
هو متجانس الى ما هو غير متجانس ليس سوى وجه
من وجوه التطور ، انه منوط بالمبدأ المناقض « مبدأ التفكك

Principe de Dissolution ou d'Assimilation

أو التمثل » هذا المبدأ الذي لنتيجته دائماً ، ميزة التفوق^(١) .
ان مبدأ التمثل Assimilation يسيطر على التمييز
ويستجيب للحاجة الاساسية ، حاجة كل نشاط عقلي ،
هذه الحاجة التي وجدها ميرسون تعمل في ميدان النشاط
العلمي .

اما في المانيا فقد كانت حركة نقد العلوم وحركة نقد
المعرفة ، بادية ذي بدء ، مجرد دراسة عميقة لفكرة

(١) كما يوضح علم الفيزياء تحت اسم « مبدأ كورنو » لتطور
الترموديناميكي او الزخمي الحراري .

كنت . وقد انشأ اشهر ممثلي هذه الحركة مدرسة
ماربورغ (كوهين - ناتورب) والمدرسة الباروازية
(وندلباند - ريكز - ترولتس) . اما سيميل وفولكلت
فقد قاوما هذه الحركة بواسطة وضعية « نسبية » .

اما الوحدة التي جمعت في فرنسا ، بين المذهب
التقدي والمذهب المثالي ، فقد كانت من اعمال هاملين ،
الذي كان اقرب الى رونوفيه وهيجل وبرانشفيك ، واكثر
امانة لفكرة لانيو وسينوزا . واصبح هيجل ، بالنسبة
للمثالية الايطالية ، وبفضل كروس وجنتل واغلبية تنوعات
المثالية الانكلوسكسونية ، مورد وحي .

وتعتقد الواقعية المستحدثة ان كل علاقة ليست سوى
علاقة « خارجية » ، وان المعرفة ذاتها ليست سوى
علاقة من هذا النوع^(١) . اما في المانيا فقد زادت الواقعية
الفينومينولوجية ، اي المظهرية التي خلدها هوسرل في
هذا التناقض القائم بين ما هو ، بمحصر المعنى ، نفساني
وبين ما هو ، في فكرنا ، منطقي بمحصر المعنى . ويقود

(١) وتعتقد الواقعية المستحدثة ، كما تعتقد عامة الشعب ، ان
كون الشيء معروفاً لا يغير في جوهر الشيء المعروف ، وقد خلد كل
من راسل والكسندر هذا الاتجاه ، الاول في المنطق ، والثاني في
الاخلاق .

هذا التحليل الى تعميم مفهوم الشيء . والشيء بنظر
هوسرل هو الذي يبقى شبيهاً بذاته تعداداً ، وذلك من
خلال ظهورات متعددة في الوجدان . ومفهوم الشيء
يتخطى اذاً بكثير المفهوم الذي نستعمله فيه عادة والذي
يكاد ينحصر فقط في اشياء العالم المحسوس .

واتى ماكس شيلر فنقل النظرية المظهرية الى حقل
القيم . فبادئ تقييماتنا الاخلاقية او الدينية ، هذه
المبادئ التي نربطها عادة بالشعور او الصدق التاريخية ،
تحمّل ، بنظر شيلر ، في تنوع ظاهراتها ، هذه الميزة
العديدة ، مبزة الذاتية حيث ترى المظهرية رمز شيء ما
او رمز جوهرها . فالمستحسن والمقدس مثلاً مستقلان عن
العامل النفساني الذي يشعر بهما ، ومستقلان ايضاً عن
رغباته^(١) .

وتحت ضغط تطور المثالية والواقعية والمظهرية ، بدأ
في القرن العشرين ، الشعور بالارتباك في معضلة القيم

(١) النزعة المظهرية التي يتصل بها مارتين هيدغر ايضاً هي مبزوجة
من وجوه الفكر المعاصر ، هذا الفكر الذي تقترب ميوله احياناً من
واقعية الفلسفة الكاثوليكية التي تحمل خاصة طابع المذهب الاكوييني
المستحدث وذلك في مؤلفات سرتيلانج ولا كرنيج وغاريكو ومارشال .
اما فلسفة هيدغر فانها تقودنا نحو الطابع الوجودي الملحد .

يتبلور شيئاً فشيئاً^(١). ويجب ان لا نفهم بالقيمة ثمن شيء
ما ولكن المبدأ ذاته الذي يسمح لنا بان نقيّم هذا الشيء
وبان نعطيّه ثمناً. القيم هي كل ما يبني لنا احكامنا الاخلاقية
والفنية والدينية. وكما اكتشف الرومان قيمة الحقوق
هكذا اكتشفت المسيحية قيمة الاحسان. ان ميل عصرنا
العام يكاد ينحصر في التفتيش عن اصل القيمة بعيداً عن
الحاجة او الرغبة. والفلسفة الالمانية، كما الفيناها في
مؤلفات ماكس شيلر وكما سنها في مؤلفات نيقولاوي
هارتمن، تعتبر القيم وكأنها اشياء مثالية شبيهة بالمثل
الافلاطونية المستقلة عن تفكيرنا ورغباتنا.

ان انجاء تحليل كهذا من شأنه ان يبرز ميزات
وابتكارات قيمنا ولكن اعتبار هذه القيم مطلقة يجعل
تدخلها وظهورها بين الناس سرّاً مغلقاً ويعرضها لخطر
ملاشاة واقعيّتها لان المطلق غير قابل للتقييم.

ويتفق هذا الميل الفلسفي اتفاقاً رائعاً مع اتجاه نظرياتنا
المنطقية والعلمية الاكثر لطافة.

اما اكبر ابتكار للقرن العشرين فيمكن في « القيمة »
الفلسفية البديهية التي تأخذها العلوم. ولقد تغلغل هذا

(١) ابرزت هذا الارتباك تأليف سبنكلر او كلاجر وشرحته
تأليف كايزرلنغ.

التبديل اولاً بواسطة انتشار اصطلاحات علوم القرن التاسع عشر انتشاراً رزياً . وكان القرن التاسع عشر قد رسم الخطوط الاولى لانتشار العلوم الانسانية انتشاراً جباراً ، غير ان القرن العشرين حول هذا الرسم الى علم معين في كل ميدان . ونتج عن ذلك سلسلة من النظريات الايجابية عن الانسان . وتأتى هذه النظريات من الفلسفة ولكنها ، وقد بدأت تُستنتج بقدر الممكن من افتراضات فلسفية ، فرضت بالعكس دلالات الاختبار على الفلسفة . واضحي علم اجتماع اوغست كونت ، في القرن العشرين ، ميداناً للتحليل محدوداً بمحض الارادة^(١) . اما تأثير مناهج علم النفس ، فقد كان على ما نعتقد ، اكثر اهمية . وقد كان اوغست كونت ، في هذا الميدان ايضاً ، مبتكراً ، وخاصة بمقابلته القياسية بين حالتي الصحة والمرض . وقد افاد الفيلسوف افادة مباشرة ، الصراع القائم بين مختلف مناهج علم النفس ، والصراع القائم بين مناهج علم النفس ومناهج علم الاجتماع^(٢) . اما فيما يخص بنتائج علم النفس ، مهما كانت هذه النتائج

-
- (١) واصبحت اسماء تارد ودركيهم رمزاً لانتشار هو من الاتساع
بمكان لايتيح لنا ايجازه . وكذلك في علم النفس فهناك ريبو ودوماس
ودي لاكروا وجانيه وبيرون وفرويد .
(٢) كما اوضح ذلك دانيال أسرتيه .

محصورة ، فان رجوعها الى نظريتنا في الطبيعة ، كان امراً مفروغاً منه . ونجد في هذا التراث - تراث القرن التاسع عشر - جميع العلوم التاريخية ، والعلوم المتصلة بها مباشرة^(١) كتاريخ الفلسفة ، او غير مباشرة كتاريخ العلوم^(٢) وتاريخ الاديان . وقد قامت جميع هذه العلوم ، كما لو كان قضاء محتوماً ، بتبديل طريقة طرح العضلات . وكان على الفلسفة الخالصة ان تهتم كل الاهتمام بهذه الحركة الجبارة التي تخطت حدود درسا . والحق يقال ان العقلية العلمية كانت قد تغلغلت في ثقافة القرن التاسع عشر والقرن العشرين لدرجة انه اصبح من الصعب على الفلاسفة تجاهل تطور العلوم الانسانية . وكان على الفيلسوف ، بالنسبة الى ادوات هذه العلوم الجبارة ، وبالنسبة الى فاعلية عملها الجماعي ، ان يقوم بعمل فنان فردي ؛ فالمعرفة ستسبقه بسرعة فائقة اذا لم يكن متخصصاً بطريقة ما في التاريخ وعلم الاجتماع او علم النفس . ونتج عن ذلك خطر كبير على الفلسفة نفسها ، خطر الغرق في العمل الشاسع او خطر

(١) ففي فرنسا اصبح من الصعب فصل مؤلفات كدولفات اميل برييه وجان لابرت وريينو وروبين عن الفلسفة ذاتها .

(٢) وليست مؤلفات بول تشارلي وبيري دوهم وايل ري ورييه برثلو سوى دليل على صحة هذا القول .

الخلط بين صعيد الوقائع وصعيد القيم . وضغطت هذه
المناسبات بقوة على تطور الفلسفة في القرن العشرين
وتضخمت نتائج هذه المناسبات فجأة بسبب ثورة
قامت في علوم الطبيعة وفي علوم العقلية الجديدة التي
نتجت عنها^(١) .

لقد نتج للفلسفة نتائج بالغة الثقل بسبب الفرق الشاسع

(١) منذ عشرين سنة والتقدم الاختباري في العلوم الفيزيائية يتطلب
من الناحية النظرية توسعاً صعباً جداً وغير مرتقب بتاتاً . ولذا اضطر
العلماء الى الاستغناء عن اكثريه المبادئ التقليدية التي كان يعتبرها
القرن التاسع عشر ميزة العقل الخالد الكلي . لقد وجدت الفيزياء الحديثة
نفسها مضطرة الى الاستعاضة عن استمرار الحوادث ، الذي كان يرى
فيه القرن الماضي ضرورة عقلية ، بتقطع اصلي يكن في اعماق الاشياء .
وكذلك العلم فقد كان جبرياً في القرن الماضي اي انه كان يفترض علاقة
متينة بين كل علة وكل مسبب وبين حالة الاشياء في برهة من الزمن وبين
حالتها في البرهة التي تليها مباشرة . اما علمنا المعاصر فانه بالعكس
مضطر الى ان يفترض وجود لا جبرية في اعماق الاشياء ؛ وهذه اللاجبرية
اصلية تلتصق بطبيعتها بالذات وليس بالمستطاع تنحيها . كما وانها
ليست افتراضاً غامضاً . انها الرقم الذي يحدد بقضاء محتوم دقة مقاييسنا .
وبطريقة اعم نقول ان علم القرن التاسع عشر وفلسفته كانا يضعان في
اساس معارفنا «نظريات» عن العقل البشري مميزة . اما علمنا المعاصر
نانه يبني هيكله وهو يحذف هذه النظريات السابقة التي ليست في نظره
سوى استباق لما سوف يأتي . وهكذا دخل المنطق في صلة مباشرة مع
ردود فعل الاختبار .

بين قوتنا الاختبارية وموارد نظريات القرن التاسع عشر العلمية ، والفلسفية . ولا يعني ذلك بنظر الفلسفة ، انها مضطرة الى ان تجدد رأيها في الطبيعة كما يوحى بذلك التطور ومبدأ كورنو او القوة الاشعاعية الفاعلة Radio Activité ، بل يعني ان عليها ان تخضع لمنطق جديد في دراستها للمعرفة .

اما العلم الحديث فانه ، بعمق مسائله وبالطريقة التي يفرضها على ذاته لأجل بحث هذه المسائل ، مسوق ، في الواقع ، لا الى الاستقلال في حل ما يثير من معضلات فلسفية ، بل في ان يحل ايضاً المعضلات الاساسية لكل فلسفة ، اي طبيعة المنطق ووظيفته ، وطبيعة المعرفة وقدرتها واخيراً طبيعة الفضاء والزمان وحدودهما .

ان النتيجة الاولى لقيمة العلم الفلسفية الجديدة هي في ان تبرهن على ان لغة الفلسفة تختلف اختلافاً عظيماً^(١) فأقل نقاش فلسفي يضطر كل واحد الى ان يحدد العهد العلمي الذي يطرح بالنسبة اليه اسئلته الخاصة . لكن المشكلة ليست مجرد مشكلة لغة ، انها مشكلة قيم ايضاً : فهل العقل قيمة معصومة عن الخطأ وسامية أم ان عليه ان يتطور

(١) وهذا ما نقول به الايجابية المستحدثة اي ايجابية مدرسة فيان .

تحت ضغط الحاجات العلمية ؟ وتشتد خطورة هذه المشكلة كلما عجز العلم عن حل المسائل ، التي تمنعه مقاييسه اللغوية من طرحها ، بواسطة اللغة المتداولة بين الناس . فتبدو الفلسفة اذ ذاك وكأنها تذوب في العلم ويبدو العلم وقد اصبح ، بطريقة مباشرة واساسية ، فلسفياً . ولذا نجد بان الفلسفة تعرض ، في آن واحد ، استقلالية منهجها وقيمة موضوعها للضبايح .

٣- امكانات الفلسفة^(١)

فاقة العالم وازمة العقل - ارث
الفلاسفة-الحركات المعاصرة : الماركسية ،
الوجودية ، الشخصية - هيغل ونيته
وكيركيكارد؛ العالم «الزائل» والعالم المهدهد -
تقنيات المادة وتقنيات الفكر - امكانات
الفلاسفة - قيمة المذهب الفلسفي

لقد علمنا تطور العقلية الغربية ان ازمات هذا
التطور يجب ان تكون خصبة . ففلسفتنا وُلدت من
الصراع المستمر الذي كان يعصف بالعالم اليوناني ، وتبين
من عصر النهضة والقرن الثامن عشر وحروب اوروبه
الحديثة ان ارث الفلاسفة ليس سوى ثمرة المجادلات
الانسانية . فالقيم الانسانية تولد وتناكد في خضم هذا
التمزق .

(١) ان التطور السريع الذي طرأ على الميول العصرية ، منذ الطيمة
الاولى لهذا الكتيب ، قادت مؤلفه الى التوسع خاصة في الاقسام المتعلقة
بهذا الفصل .

والذي جعل امكانات الفلسفة عرضة للشك ، في عصرنا هذا ، هو هذه الفاقة التي سيطرت على العالم والتي لم تحمل اي دواء لازمة الفكر . فلقد كان من المستحيل ان نقابل بين ثقافتنا وثقافة العصور السابقة دون ان نشعر شعوراً عميقاً بالقلق والارتباك . اذ ان عدم التوازن بدأ يزداد باستمرار بين القوة العلمية والتقنية التي تتميز بها اكتشافاتنا وبين فراغ معناها الانساني . ولقد عبر عن عدم التوازن هذا ، وبطريقة ملموسة ، ذاك التبسيط الذي أضفي على مدنية تولدت فيها ، مع ذلك ، ابتكارات عظيمة . وبدت تحاليلنا ، اذا ما قوبلت بمذاهب الامس الكبرى ، غنية احياناً برودود حكيمة عميقة ولكن مبثرة^(١) دائماً . ولقد تجنبنا هذه التحاليل بالتحديد المسائل الحياتية التي اعترضت سبيل عصرنا .

والفلسفة ، بلا شك ، اقرب الى ان تكون شكلاً لجواب من ان تكون مذهب معارف . انها ، وهي المشدودة نحو الازل ، مجرد جواب رجل على هومو او مجتمع ما على حاجاته . غير ان علم العصر وفلسفته لم يجيبا على غصة الانسان ، ولا حتى على حاجات فكره .

(١) فيما يختص بالضرورة والمعنى المنهجي لهذا التبثر راجع غاستون باشلار في كتابه « فلسفة اللا »

التيارات المعاصرة

ولكن ، في وجه هذا الفراغ ، فراغ الوجدان الفلسفي ، انتصبت بحق ثروة غربية هي ثروة التيارات المعاصرة ، التيارات السياسية والفلسفية في آن واحد او الفلسفية والدينية .

ان اهم هذه التيارات بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذي تركته ، وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هو التيار الماركسي .

ليس من الممكن ، كما يتبادر الى الذهن ، ان يستحيل هذا التيار ، بعد ان تجسّد تدريجياً منذ قرن في كل انواع الفكر والعمل ، الى مجموعة تعابيره السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ان هذه التعابير تحتوي ، بطريقة من الصعب تجنبها ، على فروقات شاسعة في المستوى والنضج . ويتقوّل مبدأ هذه التعابير المشترك ، بشمول كبير . فكارل ماركس هو الذي ابتدع هذه المادية الجدلية المتحدرة من تأملات

منهجية . واشترك انجلز ايضاً في هذا الابداع ، ونابع خلفاء ماركس وانجلز هذه المادبة الجدلية المرتبطة ارتباطاً مباشراً بنتائج الثورة الاقتصادية والاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين . فالمادية الجدلية تفترض اذاً ، قبل كل شيء ، ارادة ثابتة تصر على عدم الفصل بين التأمل ، مهما بلغت درجة صعوبته وتجرده ، وبين النتائج التطبيقية التي تتحدر من هذا التأمل . والانسان كائن يحدد ذاته ويعرفها بطريقة تدريجية ملموسة ، وعلى ممر التاريخ ، بفضل اتساع تأثيره على الاشياء وبفضل تخطي ردود الفعل التي يبعثها هذا الجهد فيه وفي من حوله . فوحدة النظرية والتطبيق ، مع أولية التطبيق ، مرتبطة اذا بحالة الانسان الاساسية . وعلينا ان نعتبر مبدئياً ، ان الطبيعة موجودة خارج وجداننا او اذا أردنا « ان العالم سابق ، تاريخياً ، للفكر » . ومعنى هذا التأكيد منوط ، في كل مناسبة ، بالمعطيات العلمية والاختبارية التي بين ايدينا^(١) . ولكنه ،

(١) فاديو القرن الثامن عشر الفرنسيون مثلاً لا يعرضون ، في اغلب الاحيان ، من النزعة المادية سوى مقاربة مجردة بعيدة جداً ، هي ايضاً ، عن المعنى الواقعي للملموس الذي ترتديه ، في العلم اللاحق وفي العمل الثوري ، وظيفة عقلية كهذه . ولم يعرض ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون ما اشرنا اليه مع انهم فسروا بدقة ، في عصرهم ، الارادة العقلية التي تريد المادية ان تلتسرها .

على كل حال، لا يمكن ان يتضاءل فقد وجدت الماركسية نفسها ، مع انها فلسفة عراق ، مضطرة لأن تشدد بقوة على اولية ما يفف « في صف المادة » بعكس كل شيء يدعي بانه قيمة مثالية او روحية . وحقائق كهذه ، لا يجوز ، بنظر الماركسية ، تجاهلها او احتقارها . ولكنها عندما تدعي هذه الحقائق انها « الاولى » و « المطلقة » فانها تصبح اذ ذاك موضوع شك أو ريب .

اما الحذر الاول ، هذا « الحكم السابق » المنتصب في وجه كل خرافة من خرافات الروحانية ، فانه يتصل اتصالاً وثيقاً بالطريقة التي ظهرت بها لكارل ماركس ، وهو يشرح ويتخطى هيغل وفوورباخ ، عبوديات المدنية الصناعية . فتال الانحطاط الذي جلبته هذه المدنية للناس اجمعين كان، في نظر ماركس، بمثابة انحراف *Aliénation* حقيقي في معناه الاقتصادي والحقوقي .

ان انحراف القيم الانسانية في النظام الرأسمالي لا يمثل فقط انحطاط العامل الذي تحول دوره الى دور آلة الانتاج ، بل يمثل ايضاً وفي نفس الوقت ، وعند الرأسماليين انفسهم ، وبالنسبة للمجتمع بأسره ، اخضاع الفكر لاضاليل معينة .

ولولا هذه الاضاليل لشعرنا بعبودية العامل او لرأيناها

على حقيقتها ، في حين انها تتخذ ، في الحياة اليومية ،
مظهر شرط اعتيادي عادل وحتى مقبول بحرية .
ويسعى التحليل التاريخي والاقتصادي والفلسفي الذي
نجدته في كتاب الرأسمال الى طرد هذا النوع من الضلال
الذي يتضح فيه « انشقاق » جلي يصيب الكائن البشري .
هذا وقد استخدمت نظرية هيغل في الانحراف ،
بمعناها الجدلي ، حركة تدريجية من النفي والتخطي^(١) .
ووجدت هذه الحركة نفسها ، حسب ماركس ، وفي
آخر الامر ، وقد نصبها هيغل في « مطلق » الفكر (الذي
هو آخر انحراف يستعيز عن عمل الانسانية المتواصل
بضلال الفيلسوف ، « الفيلسوف الاخير ») .

وعلينا ، اذا اردنا العمل ، ان ننكر وان نتخطى فكرة
هيغل ذاتها : ان ننكرها بتوسيعنا حركتها الخلاقة الى ما
وراء حدودها . وهكذا احوال ماركس حركة هيغل الى
اداة جدية للعمل الثوري اي الى حركة واقعية ملموسة

(١) ان الصلة بين الانحراف والتوثب الجدلين اي بين النفي
والتخطي ، المطبقين بالتوالي ، على ما يؤلف ، في الحقيقة ، العنصر
السابق في كل تحول تاريخي ، ان هذه الصلة قد اوضحها هيغل بطريقة
نافذة حقاً في جدلية السيد والعبد ، وذلك في كتابه فينومينولوجية
الروح - الفصل الرابع المقطع الاول .

للنفسى والتخطي ، الى حركة شاملة للانتاج يحدد
الانسان بواسطتها ذاته في مجال التاريخ^(١) مطلقاً من
الضغط الاولي ومنتهاً بتخطي هذا الضغط رويداً رويداً.
وتحتوي طريقة كهذه ، بتطلبها المزدوج ، اي بتطلبها
الفعالية التطبيقية وبتطلبها الانفتاح على درس المادة درساً
علمياً ، تحتوي ، مبدئياً ، على قوة لا متناهية في التجديد.
غير انها تمتنع عن الصاق اي نعت بحقل الحياة الباطنية
وبحقل الثقافة الدينية وحتى بحقل الاخلاق التقليدية .

اما التفاؤل العقلي البديهي و « انسانية العمل » فانهما ،
في الواقع ، لا يفصلان عن الجدلية المادية التي ينسجم
تطبيقها الافراي انسجماً رائعاً (وذلك بفضل الثقة التي
تظهرها في العمل الانساني وبفضل الاعتقاد الذي تفرضه
في نظام محدد للعالم) مع كلبية عفوية . وليس للاحاسيس
التي تعكس الاشكال الاولي للانحراف او التي تُعَبِّدُ

(١) قال انجلز : « اذا كانت الصلات الحقيقية القائمة بين الاشياء
(حسب تعبير هينل المثلثي) قد قلبت رأساً على عقب فان مضمونها
سوف يستمر ضمن نطاق الفلسفة » . وهكذا اوقف ماركس الجدلية
على سابقها من جديد ؛ كما اوضعت الجدلية الماركسية في تركيب
الواقع كما في التطور التاريخي (الذي له ، بنظر الجدلية الماركسية ،
واقعيته الكاملة) وحدة الاضداد والانتقال من الكم الى الكيف ومن
الكيف الى الكم وتخطي النفي كبداً اساسي للتقدم .

اشكال الوفاق الانساني المقبلة معنى سوى انها «هنيئات»
نضج جدلي من المستحيل استباقه .

وتواجه هذه الحركة حركة اخرى وجودية . فحقق
الحياة الفردية ذاته، والعالم الباطني الخاص بكل واحد منا
هما هدف مختلف المدارس الوجودية التي لا تعبأ ، من
جهة اخرى ، بتعاليم العلم وتحديداته وطموحه . وتدعي
هذه المدارس الوجودية ان هذه الدروس والتحديدات
هي غريبة عن مصالح الفلسفة الاساسية .

وتهدف الوجودية الى حملنا من جديد على الاحتكاك
بالوجود الحقيقي ، الوجود كما يجب ان يعيشه كل فرد
منا . كما تهدف الى حملنا ايضاً على الاحتكاك ، كل على
حدة ، بالغصة الخبأة او المعترف بها ، غصة الاهمال والموت
وزوال الزمان . ولقد ناقض كيركيكارد ، بمطالبته بميزات
الوجود الانساني الفريدة التي لا تتبدل ، « اطلاقية »
مذهب هيغل العقلية^(١).

(١) ان باستطاعة الوجودية ان تتخطى عصر كيركيكارد فتنسب
الى سلاطة طويلة من المفكرين الدينيين المتحمسين امثال القديس
اوغوستينوس وباسكال ، وباستطاعتها ايضاً ان تفاخر بانها تتحدر
من فيلسوف كمين دي بيران مثلاً اشتهر بانه كان يتأثر كثيراً بصعوبة
« الوجود » .

وليس تأمل الوجود المشيع «بالغصة» بنظر كيركيكارد
كما بنظر باسكال ، سوى طريقة لعيش الايمان المسيحي
عيشاً حقيقياً . وتتصل الوجودية المسيحية التي يمثلها اصدق
تمثيل الفرنسي غبريال مارسيل بهذا النوع من الاختبار
الديني^(١).

ما وجه الوجودية الثاني، ذلك الذي يمتد من مارتين
هيدغر حتى جان بول سارتر، فانه وجه الوجودية الملحدة
الذي تتحد فيه انحاداً متيناً خطرات هيغل ونيتشه بخطرات
كيركيكارد .

ان هذا النوع من التفكير، وقد تعرض من كل حضور،
وقد تخلّى عن كل رجاء الهى ، يضعنا ، دون نداء ممكن،
وجهاً لوجه امام العدم، «القرار الذي ليس له قرار» ،
عدم طبيعتنا واختبارنا . ومع ذلك فان هذا النوع من
التفكير ، الذي يهتم ، في الظاهر ، اهتماماً كبيراً بحرية
الوجودات الانسانية وحقيقتها ، انما يستند الى مأساة
حالتنا لكي يعلننا ان نخطأ هادون هوادة . وبهذا تأكدت،

(١) وذلك رغم جميع الاختلافات التي يمكن ان تظهر بين تحاليل
باسبرس المستقلة وبين تأملات سولوفياف وغبستوف وبرديايف او
لاهورت كارل بارث الجدل .

لاحرى بُنيت ، ... ، فلسفة للعمل « المصمم »
جديدة ، بغية املاء هذا الفراغ الذي يملأ كياننا والذي
استعصى على الفلسفة .

ان الموجة الحالية ، موجة هذه المذاهب التي عمت
على اوسع نطاق فكرة « عدمنا » وفكرة لا معنى
العالم ، وفكرة « البأس من الوجود » ؛ ان هذه الموجة
تستجيب ، في جزء كبير منها بلا شك ، للهلع الغريب
المستولي على الانسان الحديث امام ازمات المدنية المفجعة ،
كما تستجيب ايضاً لتقطع عاداتنا النفسانية تحت وطأة
ابتكاراتنا الاجتماعية والاقتصادية . اما جذور هذه
المذاهب فانها تغور عميقاً في تاريخ الحساسية الانسانية .
اما معناها العقلي فهم ايضاً ، ليس فقط كرمز اشمزاز
او شعور تجاه العقلانية والعلم ولكن كطريقة في البحث
الفلسفي ذات « ابعاده » جديدة .

واتت الحركة الشخصية المتحدرة ، عند النخبة
الفكرية الغربية ، من رغبة في الفهم وفي تخطي الانهيار
السياسي والاخلاقي في القرن العشرين ، فكانت شكلا من
هذا التجديد اقل عنفاً واقل طموحاً وشعبية ولكن ، ربما ،
اكثر فائدة في النهاية . وليست الحركة الشخصية مذهباً

ولكن «تصوراً» او «منهجاً» او «استلزماً»^(١)
ويعتقد اتباع هذه الحركة ان من الممكن اجراء
عملية جراحية لاوروبا ، في القرن العشرين ، دون تشويه
وجهها . ويعتقدون ايضاً ان باستطاعتنا ان لا «نتخطى»
الا الشيء الذي قد « تفهمناه » جيداً .

لكن علينا ، لكي نعوض الهزال الذي اصاب المثالية ،
ان نغير الماركسية^(٢) اهتمامنا فتعالجها . غير انه يتوجب
علينا اذ ذاك ان نتخطى المادية ، وان نتخطاها حقيقة ، اي
بواسطة الباطن (وبعد انخراط العقل انخراطاً حقيقياً في
الصراع الانساني) ، وذلك بقدر ما تريد المادية تجاهل قيم
الانسان الباطني واناظتها بالانسان الخارجي .

اما مذهب الفردية Individualisme فانه ،
بالعكس ، صورة مختصرة لمدينة متلاشية . وعلى مبدأ

(١) راجع عمانوئيل مونييه في كتابه : ما هو المذهب الشخصاني
لدار نشر سويل ، سنة ١٩٤٧ . صفحة ١٠١ . ولم يكن هذا
المذهب الذي دار في فلك مجلة الفكر منذ عام ١٩٣٢ سوى نتاج ازمة
عام ١٩٢٩ العالمية .

(٢) فالمادية والجماعية Collectivisme طريقتان فلتناز لتذكيرنا ،
بواسطة الاشياء ، وبواسطة الغير اكثر مما بواسطة الانكماش المنزول ،
باننا اناس بين الاشياء واناس بين الناس .

« اتصال الوجدانيات » اي الوجودات ان يطارده وينفیه منذ البدء .

وهنا يتضح بكثير من الدقة العقلية الواجب ان اللذان
حُتم على بعض الوجدانيات الدينية التوفيق بينهما وهما :
القبول بعالم يزداد اتحاده اكثر فأكثر ويميل لان يجتمع في
جماعات كبيرة متجانسة ، والارادة المزدوجة في بعث
حياة باطنية في هذا العالم ، تكون اكثر حدة ، وبمباشرة
اختبار اقرب الى تصعيد الانسان نحو ذاته ، واقرب الى
القيمة اللامتناهية لكل حياة شخصية^(١) .

ومما لا شك فيه اننا ، في هذه الانواع من التفكير ،
نجد ان الخطر كبير في ان نخلط بين الصعوبات التي يجب
ان تُتدلل وبين حلولها . والخطر كبير ايضاً اذا ما ازلقنا
من « التوحيد الى البلبلة » ومن « المجهود الجدلي الى
الكسل الاختياري » . فالوضوح يُقترح اذاً على انه
الفضيلة الضرورية « لاسلوب » الحياة ولاسلوب التفكير
الشخصاني الذي لعب دوراً هاماً في بقطة عصرنا الفلسفية .

(١) وهذا هو محور جميع الاتجاهات التي ظهرت حتى اليوم ،
بايتكار وجراء مدهشين ، في الأفكار العلمية والابحاث الدينية او
الفلسفية التي قام بها تايار دي شاردن .

والحق يقال ان الجدة العظيمة التي تميز السنوات الحالية ليست في ظهور مذهب افكار موجّهة ولكن في تأكيد احساس ارهف باهداف الفلسفة .

فوسواس الانحراف بجميع اشكاله^(١) و ارادة امتلاك حقيقة الكائن ، هذه الارادة المتوترة حتى المحال غير المعقول، ينضمان الى غصة معاصرنا الكبرى ، المحصورين بين اشكال المذهب الفردي التقليدي المتصلبة ، وبين تقدم المستلزمات الجماعية الجديدة الغامض . اما ارادة القوة فقد واصلت ، امام ازمة القيم ، استباقات نيتشه المرعبة . وعقب تلك الاحاسيس التي شعر بها العقل بما سيحدث ، بديهيات مفجعة . فالعالم المحصور ، هذا العالم « الزائل » الذي يقع تحت نظريات القرن التاسع عشر ، وخاصة تحت تركيب اوغست كونت ، والذي باركه بول فاليري ، هذا العالم اصبح فيما بعد اختصاراً يومياً شاقاً .

ومن المحتمل — كما نعلم — ان يضمحل فجأة هذا العالم الزائل ، هذا العالم المهدهد ، بواسطة آلات الدمار . ان قيمة هذا الدمار تتخذ ، كما قال حديثاً هيدغر، شكل

(١) ومن المدهش ان تؤلف هذه "تيارات الفلسفة الكبرى ، كالماركسية ، في بعض النواحي ، تفسيراً ضخماً لجدلية السيد والعبد .

قيمة « ميتافيزيائية مباشرة » .

ولقد اعطت هذه الحالة الفلسفة امكانات لم تكن هذه
الاخيرة لتأمل في الحصول عليها لانها ، اي هذه الحالة ،
كانت قد قابلت بقسوة بين الانسانية وحدودها الخاصة .
واخذت الوظيفة الفلسفية ، بعد ان بدت وكأن العلم قطعها
عن سبل نموها ، معنى جديداً وقيمة ملحة : فتقاعسها ليس
سوى تقاعس الانسان امام مصيره^(١) . ولنا ، على الارجح ،
ان نختار بين التقدم والانعدام ؛ وهذا الخيار يفترض
تجديداً كاملاً لتصايمنا الاخلاقية والعقلية ، انه يتطلب
مقاومة وخلقاً باستطاعة الفلسفة وحدها تهيتتهما فينا .

وعلينا ، اذا اردنا القيام بواجب هذه الرسالة ، ان
نلطّف الاسلوب البتاء ، اسلوب مذاهب الامس . فقد
اصبح العالم والانسان كثيري التعقيد ، يشوبهما لغز مغلق .
ولكن اذا كان قد ولى عهد تقليد الفلسفات الكبرى الشكلي
فاننا ما زلنا بحاجة الى تراثها . وباستطاعة الانسان ان يجد
فيها ، رغم ثوراته ، معنى نظام سامٍ ، وحب العلوم

(١) وبفضل هذه الاسباب جميعها وخاصة بفضل الحركات السيادية
والدينية الجديدة المباشر وغير المباشر نما نداء الافكار الفنية الى
الفلسفة دون توقف . وهكذا ارتفعت ، بفضل المزاحة العقلية
والاجتماعية ، متطلبات ثقافة الفلاسفة « التقنية » .

العقلية واستقلال الحكم . ويبقى الفرد ، في نهاية المطاف ، مع كل ضعفه ، الاداة المفضلة لتقلباتنا الفلسفية . ويفترض الانتشار الجماعي اراثاً باستطاعة الفلاسفة وحدهم نشره . فعلينا اذا ان نفتتح امام كل واحد منّا موارد الحياة المبتكرة . وعلينا ان نقرّب وان نوضح فيما بيننا نداء الحكمة .

واذا اعتبرنا الفلسفة هكذا ، اي كشكل خاص للثقافة الانسانية وسيط بين اختبار القيم الدينية التقليدي ، وبين انتشار الثقافة التقنية المتزايد ، فان باستطاعتها حينئذ ان تسبب ولادة نوع من « الفن » ، فن التجديد الروحي . وستكتشف الفلسفة ، بين الانسان والمعرفة الانسانية ، بين لغة الجسد ولغات العلوم التي يزداد تجريدتها يوماً بعد يوم ، وبين « يومية » الوجود وآلامه ، ليس انشقاقات ، ولكن تناسباً في التسلسل ، في الاسلوب وفي العمل .

وتعوض الفلسفة بتحريرها ، بهذه الطريقة ، ثروات باطنية جديدة ، مفعول الآلية التي هي قوة تمهيد نفسياني . انها تعيد حينئذ لجميع الناس القدرة على التعبير عن آرائهم والحق في فرض وجسود عواطفهم على سير الفكر والاشياء .

فهرس

صفحة
٧

مقدّمة

الفصل الاول الاصول

١٢

الفصل الثاني

- ٢٢ ١ - الفلسفة اليونانية من الخرافة الى الفلسفة
- ٣٩ ٢ - المنهج في الفلسفة
- ٥٦ ٣ - مواضيع الحياة الروحية الكبرى

الفصل الثالث - نهضة القرون الوسطى

- ٦٩ ١ - المذهب الانساني والايمان
- ٧٧ ٢ - وحدة القرون الوسطى
- ٨٥ ٣ - من عقلية القرون الوسطى الى العلم الحديث

الفصل الرابع : الفلسفة الحديثة

٩٣	١ - العقل
١٢٤	٢ - النقد
١٤٤	٣ - المذاهب

الفصل الخامس : الفكر المعاصر

١٦٧	١ - خسوف القرن التاسع عشر
١٧٥	٢ - قيم عصرنا
١٨٨	٣ - امكانيات الفلسفة

زحني علمنا

- الاخفاق / جان لاكروا (١٨)
- الأخلاق والحياة الاقتصادية / فرنسوا سلييه (١٢٦) ...
- الذين يحضرون غيابهم / هاني الزعبي (١٠١)
- الانسان ذلك المعلوم / الدكتور عادل العوا (١٩)
- الانسان المتمرد / البير كامو (٥٥)
- اينشتين / الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا (١٧٠) ...
- باسكال / اندريه كريسون (٣٣)
- برغسون / اندريه كريسون (١٢)
- النبوية / جان بياجه (١٥٤)
- تاريخ العرقية / جان بوارييه (٧٥)
- تأملات ميتافيزيقية / رنيه ديكرارت (١٤)
- تقرير الفلسفة / ميرلوبونتي (١٧٥)
- تيار دوشاردان / جان كارلس (٥٦)
- الثقافة الفردية وثقافة الجمهور / لويس دوللو (١٠٩) ..
- الجمالية الفوضوية / اندريه رستسلر (٧)
- الجمالية الماركسية / هنري آرفون (٩١)
- حلول فلسفية / عبد الجبار الوائلي (١٢٣)
- حوار الحضارات / روجه غارودي (١)

- الخطوط الأولى لفلسفة ملموسة / غبريال مارسيل (٨٤)
- ديكارت والعقلانية / جنيفاف روديس لويس (٦٣) ...
- روسو / اندريه كريسون (٢٦)
- طبيعة الميتافيزيقا / جماعة من الفلاسفة الانكليز (١٧٨)
- عظمة الفلسفة / كارل ياسبرس (٨٨)
- العقل والنفس والروح / عبد الجبار الوائلي (١٦٢) ...
- علم الجمال / دني هويسمان (٥١)
- الفكر العربي / محمد اركون (١٧٧)
- الفكر الفرنسي المعاصر / ادوار مورويسير (٩)
- الفوضوية / هنري آرفون (١٩٦)
- فلاسفة انسانيون / كارل ياسبرس (٩٥)
- الفلسفات الكبرى / بيار دوكاسيه (٤١)
- فلسفة التربية / اوليفيه ريبول (٥٣)
- فلسفة العمل / هنري آرفون (٤٩)
- الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر / جان فال (٣٠)
- فلسفة القانون / هنري باتيفول (١٣٤)
- الفلسفة والتقنيات / جان ماري اوزياس (٩٣)
- فولتير / اندريه كريسون (١٨٦)
- قيمة التاريخ / جوزف هورس (٧٦)
- الكلام / جورج غوسدورف (١٠٧)
- كيركيغارد/ بيار مسنار (٥٨)
- اللحظة العدمية المتعالية / الدكتور محمد الزايد (٩٠) ..